جان اسٽوئرٽ جي

تصنيف لبرٽيءَ جو

جان اسٽوئرٽ مل

آزادي

سنڌي

ترجمو

پروفيسر حبيب الله رحيم بخش مرزا

نسيم بڪ ڊپو

پبلشرز، پرنٽرز، بڪ سيلرز ۽ اسٽيشنرز

شاهراهه قائداعظم حيدرآباد سنڌ



جان اسٽوئرٽ جي شهره آفاق تصنيف لبرٽيءَ جو ترجمو

آزادي

لکندڙ

جان [redacted] مل

ترجمو

پروفيسر حبيب الله رحيم بخش مرزا
ايم- اي، بي- ٽي- ايل- ايل- بي
ڊپارٽمينٽ آف سنڌي
يونيورسٽي آف سنڌ، حيدرآباد

ڇپائيندڙ :—

نسيم بُڪ ڊپو

منظور شدہ ایجنٹ مطبوعات حکومت پاکستان — پبلشرز — پرنٹرز — بک سیلرز — ایجنٹ اینڈ اسٹیشنرز

فوجداری روڈ حیدرآباد (پاک)

ايڊيشن پهريون   سال 1970   تعداد 2000

JOHN STUART MILL; ON LIBERTY

Published By
The Bobbs Merrill Company Inc.
Indianapalis New York



ملڻ جو هنڌ
نسيم بڪ ڊيپو فوجداري روڊ
حيدرآباد سنڌ

هيءُ ڪتاب، نيو شاهين پرنٽنگ پريس، حيدرآباد
سنڌ ۾ ڇپيو ۽ ايس. ايم، نسيم هن ڪي نسيم بڪ
ڊيپو فوجداري روڊ حيدرآباد پاران شايع ڪيو.

فهرست

باب	عنوان	صفحو
	پيش لفظ	5
پهريون	تعارف	7
ٻيو	خيال ۽ بحث ڪرڻ جي آزادي	34
ٽيون	شخصيت جي متعلق؛ جا فلاح جي اصولن مان هڪ آهي	119
چوٿون	فرد جي مٿان معاشري جي اختيارات جون حدون	158
پنجون	عمل درآمد ڪرڻ بابت	194

پيش لفظ

انگلستان جي مشهور ۽ معروف، صاحب قلم، مفڪر ۽ منظم: جان اسٽوئرٽ مل، جي شهر آفاق ڪارنامي ”آزادي“ جو تعلق اگرچ علم سياست سان آهي، تاهم ان جو دائرو ڏاڍو وسيع آهي. هن ۾ سياست سان گڏوگڏ معاشري جي بدانتظامين ۽ بدعنوانين جو به مذڪور آهي. هن ۾ اهڙا موضوع به زير بحث آهن، جن جو تعلق تاريخ يا اقتصاديات سان آهي: بلڪ اسانکي تعليم، منطق، فلسفي ۽ دينيات ڏانهن به ڪيترا اشارا ملي سگهن ٿا. غرض ته هن ننڍڙي ڪتاب ۾ ڪيترا سارا موضوع سمايل آهن. مسٽر مل جي ”آزادي“ جي حلقي ۾ پوليس جا انتظام، عدالت جا فرائض، قاعدي ساز اسيمبلين جا ڪارناما، آبڪاري قسم جون بندشون ۽ بين اهڙن بيشمار سرڪاري ڪمن سان تعلق رکندڙ مسئلا سمجهايا ويا آهن. مطلب ته هيءَ هڪ گرانقدر شيءِ آهي، جنهن جو قدر سڄي مهذب دنيا ڪري ٿي. ٿي نٿو سگهي ته سنڌي نثر اهڙي بيش‌بها خزاني کان خالي رهي.

اصلوڪو ڪتاب اگرچ مشڪل آهي، تاهم ان جي ترجمي ڪي وس آهر- آسان سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪيو ويو آهي. ترجمو ائين ڪيو ويو آهي، جو اصلوڪي

ڪتاب ۾ بيان ٿيل هر هڪ فڪر ڪي ان ۾ جڳهه ڏني وئي آهي. باقي هر هڪ انگريزي لفظ جي بدران ٺيڪ ۽ تورئي هڪ پورو پورو سنڌي لفظ رکيو ويو آهي. اهڙيءَ ڪنهن به ڳالهه کي نظرانداز ڪين ڪيو ويو آهي. جا اصلوڪي ڪتاب ۾ هجي: حتيٰ جو اهڙا عقائد، جن سان بذات خود سان متفق نه آهيان، به پيش ڪيا ويا آهن، ڇاڪاڻ ته هڪ مترجم جو فرض آهي ته سچائيءَ سان ترجمو ڪري ۽ پنهنجي طرفان نه ڪجهه وڌيڪ تنبي ۽ نه وري ڪاٽ ڪوٽ ڪري. ازانسواء نو عمر طالب علم جي سهوليت لاءِ بعضي فوٽ نوٽ سان گڏ سمجهائيون پڻ ڏنيون ويون آهن. اميد آهي ته هي ترجمو سياست جي شاگردن لاءِ خاص طرح سان ۽ باقي پين پڙهندڙن لاءِ عام طرح سان هڪ مددگار ثابت ٿيندو ۽ مسٽر مل جهڙي اونهي مفڪر کي سمجهڻ لاءِ يقينا هڪ رهبر ثابت ٿيندو.

ايچ- آر- مرزا
حيدرآباد سنڌ 16 جولاء 1969ع

باب پھريون

تعارف

هن مقابلي جو موضوع اهو هرگز نه آهي، جنهن کي عام طرح سان "مرضيءَ جي آزادي" چئبو آهي جو ڪم نصيبا، غلطيءَ سان فلسفيانه حاجت جو بدل سمجھيو ويندو آهي، پر موضوع آهي شهري ۽ سماجي آزادي ۽ ان قوت جي فطرت ۽ حدن کي سمجھائڻ جا معاشرو هڪ فرد جي مٿان استعمال ڪرڻ ۾ حق بجانب آهي. هيءُ هڪ اهڙو سوال آهي جنهنجو ذڪر ورلي ٿيندو آهي، ۽ عام اصطلاح ۾ ته ان جو بحث ڪڏهن ٿيو ئي نه آهي. پر هيءُ سوال ڪنهن به دور جي عملي اختلافات کي ڏاڍيءَ گهرائيءَ سان متاثر ڪري سگهي ٿو: ڇاڪاڻ ته هر دور ۾ اهو حاضر هوندو آهي، حالانڪ پس پرده هوندو آهي، پر جلد ئي پنهنجي سڃاڻپ ڪرائيندو آهي. ائين سمجھبو آهي ته مستقبل جي لاءِ اهو هڪ اهم سوال آهي. اهڙي سوال کي اسين نئون به سڏي نٿا سگهون: جنهنکي نواڻ چئجي. ان ڪان ته اهو ايتري قدر دور هوندو آهي جو هڪڙي ليکي ته قديم دور کان وٺي هن شئي انسان ذات کي تقسيم ڪري ڇڏيو آهي. مگر

ترقيءَ جي اهڙين منزلن تي، جتي سڀ کان وڌيڪ مهذب نسل رسيو هجي، اتي هو خود کي نين حالتن ۾ پيش ڪندو آهي ۽ پنهنجي لاءِ سدائين هڪ بنيادي ۽ مختلف طريقهء ڪار کي اهم سمجهندو آهي.

آزادي ۽ اختياري جي وچ ۾ جا ڪشمڪش آهي، سا تواريخ جي اوراق ۾ هڪ ظاهر ظهور ۽ مکيہ ڳالهه آهي. جنهن سان اسين ايامن کان واقف رهيا آهيون- خاص ڪري روم ۽ انگلستان ۾ پر اڳين وقتن تي اها ڪشمڪش رڳو رعيت جي ڪن جماعتن جي سرڪار سان هوندي هئي تڏهن آزاديءَ جو مفهوم، ظالم حڪام کان پناه سمجهيو ويندو هو. يونان جي چند مقبول حڪومتن کانسواءِ، لازما اهڙي حڪومتن ۾ يا ته هڪ فرد حڪم هلائيندڙ هوندو هو يا هڪ قبيلو يا جماعت، جنهنکي حاڪم جو درجو حاصل هوندو هو. اهڙي اختياري يا موروثي هوندي هئي، يا ته هو زور بازوءَ سان اختياري حاصل ڪندا هئا. مگر ڪنهن به صورت ۾ اهڙن اختيارن ۾ رعيت جي راضپي جي گنجائش نه هوندي هئي. تاهم انهن حاڪمن جي بالادستيءَ کي للڪارڻ کان هر انسان قاصر هوندو هو۽ نه ئي ڪنهنجي اهڙي مرضي هوندي هئي، ته اهڙي بالادستيءَ کي هٿ ڪرڻ لاءِ هو به ڪوشش ڪري. حڪام جي طاقت کي تڏهن هڪ لازم شيءِ تصور ڪيو ويندو هو. جيتوڻيڪ اها شئي حد درجي جي خطرناڪ

به سمجهي ويندي هئي، جو حڪام جي طاقت سندن لاءِ اهڙو هڪ هٿيار هوندي هئي، جنهنکي پنهنجي رعيت جي خلاف استعمال ڪرڻ لاءِ، ٻاهرين دشمنن جي خلاف استعمال ڪرڻ ڪان، نسبتا هو وڌيڪ ڪوشان هوندا هئا. قوم جي ڪمزور افراد کي، بي انداز سرڻين ۽ ڳجهين جي شڪار ٿيڻ ڪان بچائڻ لاءِ، ضروري سمجهيو ويندو هو ته هڪ اهڙو عقاب يا گرڙ پکي هجي، جو ٻين ڪان وڌيڪ طاقتور به هجي، جو هنن سرڻين ۽ ڳجهڻ کي هيسايو ويٺو هجي. مگر جيئن ته اهڙو گرڙ وڏن کي شڪار ڪرڻ ڪان وڌ نندين جو شڪار ڪرڻ پسند ڪندو هو.

تنهن ڪري انهين اشد ضروري سمجهيو ويندو هو ته هن گرڙ جي چنبي ۽ چهنب ڪان پاڻ کي بچائڻ لاءِ هردم تيار رهڻ گهرجي. جنهن جي ڪري هڪ وطن پرست ماڻهوءَ جو اهو ئي مقصد هوندو هو، ته اهڙي طاقت، جنهنکي هڪ حاڪم پنهنجي قوم تي هلائيندي، کي حدن اندر مقيد رکيو وڃي. بس انهيءَ ئي حد کي هو ماڻهو پنهنجي آزادي سمجهندا هئا. هن شيءِ کي هو ٻن طريقن سان حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا هئا. پهرين ڳالهه ته هو پنهنجن حڪام ڪان، اهڙو پروانو حاصل ڪندا هئا، جر هو ڪن ڳالهين ۾ بلڪل چٽل هجن؛ جنکي تڏهن سياسي آزادي يا حق سڏيو ويندو هو؛ جنکي نظر انداز ڪرڻ هڪ حاڪم جي لاءِ

سندس فرائض ۾ ڪوتاهي ڏيکارڻ سمجهيو ويندو هو. جيڪڏهين هو انهن کي نظرانداز ڪندو هو، تہ انجو مقابلو ڪرڻ، يا تہ وڏي پيماني تي هڪ انقلاب آڻڻ برحق سمجهيو ويندو هو. ٻيو طريقو جو عام طرح سان بعد ۾ استعمال ٿيندو هو، سو هو جوڙ جڪي ۽ قانوني رڪاوٽون کڙيون ڪرڻ: جنهن کي قوم يا ڪنهن جماعت جو راضپو سمجهبو هو، ۽ ان کي قوم جي مفاد جو علمبردار تصور ڪيو ويندو هو.

هن ٻئي طريقي جي نتيجي ۾ قوم يا جماعت جي راضپي کي حڪومت جي واسطي اهم اهم ڪمن جي لاءِ حاصل ڪرڻ هڪ ضروري شرط سمجهيو هو. حڪومت جي مٿان اهڙين پابندين جي پهرين قسم جي واسطي يورپ ۾ خاص طرح سان، حڪومت ڪندڙ طاقت کي، ٿورو يا گهڻو، سر تسليم خم ڪرڻ لاءِ مجبور بہ ٿيڻو پوندو هو. مگر ٻئي قسم جي متعلق ائين نہ هوندو هو. تنهنڪري اهڙيءَ شيءِ کي مڪمل طور حاصل ڪرڻ، آزاديءَ جي پرواتن جو خاص نصب العين هوندو هو. جيستائين هڪ دشمن کي ٻئي سان لڙائيءَ ۾ ماڻهو خوش هوندا هئا. ۽ اهڙي حاڪم جي حڪومت گوارا ڪندا هئا، جو ان جي ظلم جي خلاف ٿوري يا گهڻي ڪين ڪا خاطري حاصل هوندي هئي، تيستائين انسان ذات پنهنجا پيا اغراض و مقاصد انهيءَ حد جي اندر رکيا هئا.

انسان ذات جي معاملات جي ارتقا دوران، هڪ اهڙو به وقت آيو هو، جڏهن ماڻهن انهن خيال ڪرڻ ثي ترڪ ڪري ڇڏيو هو، تہ سندن حڪام جي خود مختيار هوندا هئا۔ پنهنجن مقصدن ۾ سندن مخالف بہ هئا. انهن جي لاءِ اهين ڪافي هو تہ رياست جا متعد قاضي ۽ مئجسٽريٽ انهن جا ئي ماڻهو هئا، جنکي هو پنهنجيءَ مرضيءَ سان موقوف بہ ڪري سگهندا هئا. ڏٺو ٿي تہ فقط هن ئي طريقي سان اهي مڪمل طرح خاطريءَ ۾ هئا، تہ حڪومت جا اختيارات انهن جي نقصان لاءِ استعمال ٿيڻ کان روڪيل آهن. رفتي رفتي، انهن وقتي حاڪمن ۽ چونڊيل ماڻهن جي تقرر لاءِ هيءَ نئين کهر مقبول جماعت جو خاص مقصد بنجي پيو هو؛ بشرطيڪ اهڙي جماعت جو وجود بہ هو پوءِ اها جماعت، حڪام جي اختيارات کي مقيد ڪرڻ ۾ اڳين جماعتن کان بہ گوءِ کٽي ويندي هئي آزاديءَ اختيارات اجهو انهن آهستي آهستي ورتا ويا هئا. جيئن جيئن حڪام جا اختيارات کي، عوام جي مقرر مرضيءَ کان نجات ڏيارڻ لاءِ ڪشمڪش وڌندي وئي، تيئن تيئن ڪن ماڻهن وري انهن سمجهڻ شروع ڪيو هو تہ اختيارات کي مقيد ڪرڻ کي حد کان وڌيڪ اهميت ڏني پئي وڃي، ۽ اختيارات کي ڪجهہ چيڪ بہ ڇڏي ڏيڻ گهرجي، انهن جي خيال ۾ تہ ائين ڪرڻ حڪام جي خلاف هڪ اپاءُ ناهڻ هو، ڇو جو حڪام جا فائدا عوام

جي فائدن کان عموما ۽ مختلف هوندا هئا ڳهربل ته
ائين هو ته حڪام کي عوام ڏي ثابت ڪيو وڃي ها
جو انهن ۽ عوام جي ساڳي خواهش هوندي هئي، جا
سڄي ملڪ جي هوندي هئي. پهلا هڪ ملڪ ڪي
سندس ڏي پنهنجي خواهش يا مرضيءَ کان بچائڻ مان
ڇا حاصل هوندو؟ آخر هڪ ملڪ خود جي مٿان
ڪهڙي ستمگري ڪندو؟ اگر حڪام نيڪ طرح سان
جوابدار هجن؛ اگر انهن کي جڏهن به قوم چاهي
تڏهين ڪرسيءَ تان لاهي سگهي؛ ته پوءِ اهي اختيارات
جيڪي قوم ڏيئي سگهي ٿي، سا انهن تي ڀروسو به
رکي سگهي ٿي. اهڙا اختيارات قوم جا پنهنجا هوندا
هئا. انهن کي مرڪزيت حاصل هئي ۽ انهن جو
استعمال به نيڪ طرح سان ٿيندو هو. اهڙي قسم جو
خيال يا تاثرات، يورپ جي آخري نسل جي لاءِ عام هوندا
هئا، انهن کي يورپي لبرلزم (Europan Libroliom) سڏيندا
هئا ۽ اڄ تائين هن ڪنڊ ۾ اهي خيال سرفهرست
ڏسجن ٿا. جيڪي انهيءَ جا قائل آهن ته حڪومت
جيڪي ڪري انکي حدن ۾ قيد رکيو وڃي- سواءِ
اهڙين حڪومتن جي، جن جي ڪين پڪ آهي ته وجود
۾ نه ايندين، سي هن ڪنڊ جي سياسي مفڪرن مان
هرگز نه آهن. خود اسانجي پنهنجي ملڪ ۾ به اهڙي
ڏي قسم جو راڳ آلاپيو هوندو بشرطيڪ اهي حالات،
جي ان کي هٿي ڏين ٿا، سي تبديل نه ٿيا هجن.

پر سياسي ۽ فلسفي قياس آرائين ۾- خواه انسانن ۾- جنهن ڪي ڪاميابي مڏجي سا گهٽتاين ۽ نقصن کي ظاهر ڪري ڇڏيندي آهي؛ جن کي شايد ناڪاميابي ظاهر ڪرڻ ڪان لڪايو ڇڏيندي آهي. هيءُ گمان، تہ ماڻهن کي پنهنجن اختيارات کي پنهجي واسطي ڏي محدود ڪرڻ گهرجي، شايد مجبل ڳالهہ هجي • پر اهو تڏهين جڏهين عوامي حڪومت جا فقط خواب ڏنا ويندا هئا، يا تہ ان جو احوال ماضيءَ ۾ رقمطراز هوندو هو. اهڙي خيال کي فرانس جي انقلاب جهڙي وقتي غلط ڪاري بہ متزلزل نہ ڪري سگهي؛ جنهن جي سڀ ڪان خراب ڳالهہ اها هئي، جو اهو ڪم ڏي چند غاصب انسانن جو هو ۽ عوام جي ادارن جو هڪ دائمي عمل هرگز نہ هو. اهو هڪ اوچتو ترٽلو هو جو امرا شاهي ۽ آپيشاهيءَ جو خاتمو هو. اهڙو بہ وقت آيو هو جو جمهوري طرز جي حڪومت دنيا جو هڪ وڏو حصو والاري رکيو هن ۽ ائين محسوس ڪيو ويو هو، جڻ تہ قومن جي انجمن ۾ اهڙي طرز سڀ کان طاقتور فرد هو. چوندڙن ۽ جوابدار طرز جي حڪومت هر قسم جي نقطہ چيني ۽ جانچ جو موجب سمجهي ويندي هئي، جا هڪ عظيم ۽ زنده حقيقت تي مبني هوندي هئي. هاڻي وري ائين نظر اچي رهيو آهي تہ اهڙا فقرا جهڙوڪ :- ”خود حڪومت“ يا ”عوام جا عوام تي اختيارات“ معاملي جي حقيقت ظاهر ڪرڻ

ڪان قاصر آهن. ماڻهو جي اهـي اختيارات استعمال ڪا
ڪن، سي هميشه ساڳيا ماڻهو نه ڪين هوندا آهن؛ ۽
جنهن ڪي خود حڪومت چئجي ٿو سا هڪ فرد جي
پنهنجي لاءِ نه ڪابه حڪومت نه هوندي آهي، پر سڀني
جي لاءِ هوندي آهي. جنهن شيءِ کي عوام جي مرضي
سڏجي ٿو، سا گهڻن ماڻهن جي مرضي ٿي ٿئي؛ يا نه
انهن جي مرضي ٿـي ٿئي جنهن کـي اڪثريت چئبو
آهي، يا جيڪي خود کي اڪثريت سڏائڻ ۾ ڪامياب
ٿين. نتيجو هي ٿيو ته ڪابه قوم پنهنجي تورانيءَ واري
فرقي کي دٻائڻ لاءِ هميشه ڪمر بسته ٿي پوندي آهي.
هن ڳالهه جي لاءِ ايترائي اپاءَ وٺڻ درڪار هوندا آهن،
جيترا ٻين ڏڍين وٺجن، جڏهين اختيارات جو ناجائز استعمال
ٿيندو آهي . جڏهين اختيارات جـا صاحب، بغير ناغي
جي پنهنجيون ڪارگذاريون قوم جي اڳيان رکندا آهن،
تڏهين حڪومت جو ماڻهن تـي جو اختيار آهـي ، ان
جي ڪنهن به صورت ۾ گهٽتائي نه ٿيندي آهي- مگر
اهي ڪارگذاريون قوم جـي سڀ کان وڌيڪ طاقتور
ٽولي اڳيان رکيون وڃن. اشياء جـو هيءَ نقطئه نظر
.فڪر حضرات جي ذهن نشين آهي، ۽ يورپ جي انهن
اهم ٽولن جـو هن ڏانهن لاڙو آهـي ، جي عوام جـي
حڪومت جا خواهان نه هونـدا آهـن. سياست جـي
سٽي بازيءَ ۾ اڪثريت جي ظالمن کـي، هاڻي عموما
اهڙين خرابين ۾ شمار ڪيو پيو وڃـي ، جنهن کـان

معاشري کي محفوظ رکڻ لیک پیو ڏسڻ ۾ اچي.

پين ظالمن وانگيان، اڪثريت جي حڪومت جي ستمگري به اڪيي خواه هائي، هيبت سان نهاري ويندي هئي، خصوصا تڏهين، جڏهين اها ستمگري عوامي اتخيار جي ڪري پنهنجو ڪم ڪندي هئي. مگر ڪن مفڪر حضرات جي خيال ۾ وري ائين هو ته جڏهين معاشرو ئي ستمگر هجي، ته ان جي مظالم جا وسيلا اهڙن عملن تائين محدود نه هوندا آهن، جي معاشرو پنهنجن سياسي ڪارڪنن جي هٿان ڪرائي سگهي. معاشرو فقط پنهنجا احڪام بجا آڻي سگهي ٿو ۽ اهو ائين ڪري پيو، هاڻي جيڪڏهن بجائي صحيح احڪام جي هو غلط احڪام جاري ڪري ته ڇمبوته معاشرو سماجي ظلم يا ستمگري ڪري رهيو آهي جو سياسي دٻاءَ کان به وڌيڪ سخت هوندو ڇو جو ان جو جواب ۾ ڪي به سزائون موجود نه هونديون آهن جنهن ڪري ان کان نجات جو ڪو رستو ئي نه هوندو آهي جو زندگيءَ جي تفصيل ۾ وڌيڪ گهرائيءَ سان دخل ڪري سگهي بلڪه انسان جي روح جي آزاديءَ کي به مقيد ڪيو ڇڏي، هڪ مئجسٽريٽ بي ظلم کان حفاظت ۾ رهڻ ۾ ڪابه حفاظت نه آهي. پر حفاظت هي اهڙي ظلم کان جنهن کي مروج احساسات ۽ ماڻهن جا رايا سڏجي جي معاشري جي خلاف مڙهيا وڃن ٿا جي عوام جي مرضيءَ جي خلاف هلت چلت جا ڪي قانون ٺاهيا وڃن ٿا جي

خصوصا انهن جي خلاف مڙهيا ويندا آهن، جي رايا نٿا مڃين جنهنجي ڪري هر قسم جي ترقي کي ٻنجو اچو وڃي ۽ ڪنهن به شخصيت کي معاملات سان ٺهڪي اچڻ ۾ رڪاوٽ ٿيو پوي ۽ هر ڪردار مجبور ٿئي ٿو ته اهڙي نموني ۾ هلي چلي جهڙي نموني ۾ ماڻهن جا اهي رايا چاهين. قوم جي گڏيل وايي کي فرد جي آزاديءَ سان هٿ چراند ڪرڻ جي ته ڪا حد ڏي ڪانهي، بشرطيڪ اها هٿ چراند ٺيڪ هجي. اهڙيءَ حد کي ڳولهڻ ۽ اورانگهڻ کي روڪڻ جي انسان ذات جي معاملات جي بهبوديءَ لاءِ ايتري ضرورت آهي جيتري ضرورت سياسي مظالم کان پناهه ڏيڻ ۾ آهي.

هن مسئلي کي، جيتوڻيڪ ڪم به نه ٿو للڪاري تاهم عملي سوال آهي ته ڪهڙي هنڌ اها حد مقرر ڪئي وڃي فرد جي آزادي ۽ معاشري جو ضبط، به ڪهڙيءَ طرح سان هڪ ٻئي سان ٺهڪي؟ هي اهڙيون ڳالهيون آهن جن متعلق قريب قريب ڪجهه به ڪين ڪيو ويو آهي. ڪنهن به انسان جي زندگيءَ کي سندس واسطي ڪارآمد ڪرڻ لاءِ ضروري آهي ته ٻين ماڻهن جي عملن جو ڪم چيهه هئڻ گهرجي هلت چلت جا ڪي قانون مڙهيا وڃن. اهڙا قانون اول اول قائدي جي زور سان ۽ پوءِ راين جي بناتي هجن. اهي ڪهڙا قانون هجن سو انسان ذات جي مسئلن جو اهم سوال آهي. پر جيڪڏهن اسين چند ۽ بلڪل ظاهر

حالتن کي نظر انداز ڪري ڇڏيائون ته پوءِ هن ڳالهه
کي حل ڪرڻ ۾ اجا وقت ڪپي. ڪن به ٻي ملڪن
۾ ۽ ڪن به ٻن وقتن تي هن کي ساڳيءَ طرح سان
فيصل نه ڪيو ويو آهي؛ ۽ هڪ ملڪ يا هڪ وقت
جو فيصلو ٻئي ملڪ يا وقت لاءِ تعجب جو باعث
ٿيو آهي. هاڻي اگرچ هيءَ هڪ اهڙو سوال آهي جنهن
تي انسان ذات هميشه متفق به آهي، تاهم ڪنهن به
وقت يا ڪنهن به ملڪ ۾ هن سوال جي بنسبت ڪا به
تڪليف يا مشڪلات نه جانچي وئي آهي. جيڪي به
قانون انهن پنهنجي لاءِ پيدا ڪيا آهن، سي انهن کي
پنهنجي واسطي ظاهر ۽ معقول ڏسڻ ۾ آيا آهن هيءَ
سمجهه جي هڪ وهم نه آهي ته رسومات جو جادوي
اثر ضروري آهي. جو خواه ڪا بي قدرت نه آهي. مگر
مسلسل طور سان اهو پهرين قدرت سمجهيو وڃي ٿو.
انسان ذات لاءِ ملت چلت جا قانون، جي هڪ ٻئي لاءِ
ٺاهيا وڃن ٿا، انهن جي غلطين کي روڪڻ لاءِ رسومات
جو اثر بلڪل مڪمل آهي. ڇاڪاڻ جو هيءَ ڪم ٿي
اهڙو آهي، جنهن لاءِ هميشه ائين ضروري نه آهي ته
خواه هڪ ماڻهوءَ جو ٻئي کي، يا هرهڪ جو خود کي
ڪو سبب اسباب ڏنو وڃي. اهڙيءَ ڳالهه کي ماڻهو
عموما مڃي ويندا آهن، ۽ اهڙن انسانن کان مڃڻ لاءِ
آماده هوندا آهن، جي فيلسوف ٿيڻ جا خواهان هوندا
آهن، ته هن ڳالهه تي سندن احساس، اسباب کان به

وڏيڪ صحيح آهن: جنهن ڪري سببن جو هئڻ بي معنيٰ ٿيو پوي. اهو عملي اصول جو انهن لاءِ، انساني ذات جي عادتن کي قائم ڪرڻ واسطي هڪ رهبري جي حيثيت رکي ٿو. ان جو احساس هر انسان جي ذهن ۾ موجود آهي. يعني هرهڪ ماڻهو ائين ڀلي سگهي، جيئن هن کي ڀلو گهرجي، ۽ ٻيا جن سان هو همدردي رکي، اهي به ائين ڪري سگهن. اهڙو ڪو انسان ئي نه آهي، جو اعتراف ڪري ته سندس فيصلي جو معيار اهو آهي، جو هو خود چاهي ٿو. پر هلت چلت جي ڪنهن هڪ نڪتي تي ڪو رايو، جنهن کي دلائل جي پشتي حاصل نه هجي، ان کي صرف ائين شمار ڪبو، ته اها هڪ ئي انسان جي پسند آهي ۽ بس، جيڪڏهن سبب به اهڙي هڪ حجت هجن، جي ساڳيءَ پسند کي ٻين ماڻهن ۾ به محسوس ڪرائين، ته انهن کي بجاءِ هڪ انسان جي پسند جي، جهجهن ماڻهن جي پسند چئبو. بهرحال، عام انسان جي واسطي سندس پنهنجي پسند، جنهن کي اهڙيءَ طرح تائيد حاصل هجي، سا فقط هڪ مڪمل ۽ مطئمن سبب نه هوندي آهي؛ مگر اهڙي جا عام طرح سان ڪيس اخلاق جي اصول لاءِ هجي. يا ظاهرا ڪنهن انسان جي دين يا فرقي ۾، پسند يا مروت ۽ اخلاق جهڙيون شيون رقمطراز نه به هجن، يا اهي سندس مطلب کي ظاهر ڪرڻ لاءِ سندس خاص رهبر نه به هجن؛ ته به ٺيڪ آهي. انسان جو رايو

انھن سيني سببن ڪان متاثر ٿئي ٿو، جي سندس مرضيءَ
کي، پين سان هلڻ هلڻ نسبت بنائين ٿا. اهي اسباب ايترا
ته جهجها آهن، جو ان انسان جي مرضيءَ کي هرڪنهن
قسم جي موضوع تي تشڪيل ڏين ٿا. ڪاهي ڪاهي انسان
جا پنهنجا اسباب ڪاهي ڪاهي سندن بدڪمانيون ڪاهي سندن
وهم، سماجي پاؤ، بلڪ سندن غيرسماجي پاؤ، سندن ريسون ۽
رشڪ، تعارتون ۽ هٺ، سندن خواهشون ۽ خوف،
ذاتي مفاد؛ خواه جائز؛ خواه ناجائز سندن مرضيءَ کي موضوع
جي مواقق بنائين ٿا. جڏهن به ڪو ترقي پذير ٽولو
هوندو آهي، ته ملڪ جي اخلاق جو وڏو حصو ان
ٽولي جي غرض مان. سندس اوچي ٽولي هٺ جي
احساس مان ڦٽي نڪرندو آهي. سپارٽا لوڪن ۽ هيلاٽ
(۱) ماڻهن جي وچ جو نيڪ اخلاق آهي؛ بادشاه ۽
رعيت ۾؛ يا رئيس ۽ سندن هارين ۾؛ يا مردن ۽ زالن
۾؛ سو به گهڻي ڀاڱي، درجي ۽ فرقي جي احساس ۽
فائدن جي پيداوار آهي. اهڙيءَ طرح سان جيڪي
جذبات اپرن ٿا، اهي پنهنجي واري سا اسرندڙ فرقي
جي اخلاقي احساس کي ضرب هڻن ٿا. ٻئي طرف هڪ
فرقو، جو اول اول ترقي ڪندڙن جو ٽولو هو، پنهنجي
ترقي ختم ڪيو ڇڏي، يا اتي ان جي ترقي مقبول ٿي
نٿي ٿئي. مروج اخلاقي احساسات گهڻو ڪري. وڏائي
لاءِ حقارت کي جنم ڏين ٿا. هڪ ٻيو ۽ هڪ وڏو
مثو، جنهن سان هلت چلت جي قاعدي کي توريو

وڃي، ۽ جنهن کي يا ته قانون يا ماڻهن جي راء جي پشت حاصل آهي، سو انسان ذات جو چاهنا يا حقارت جي لاء خوشامند ڪرڻ. اها به پنهنجن دنيوي آقائن يا پنهنجن ناڪرن لاء، اهڙي خوشامند جيتوڻيڪ خود غرضي آهي. تاهم يا ڪنڊ پاڏي آهي. اها حقارت جي صحيح جذبات کي پڙڪائي ٿي. هن ئي ڳالهه جي ڪري ماڻهن، جادوگرن ۽ دهرين کي جيئرو جلايو هو. هيترن خراب اثرن جي باوجود، معاشري جي عام ۽ ظاهري غرضن کي اخلاق جي احساس جي راه ۾ وڏو حصو حاصل آهي. انهن مان همدردي ۽ اختلاف اپري ٿو. انهن شين کي معاشري جي غرض لاء ته ڪجهه به ڪرڻو نه ٿو پوي، انهن کي فقط اخلاق جي بنائڻ ۾ محسوس ڪيو وڃي ٿو، ۽ اهو ڪم هو هڪ طاقت سان ڪن ٿا.

معاشرو جن ڳالهين کي پسند ڪري ٿو، يا جن کي نفرت ڪري ٿو، يا انهن جي هڪ طاقتور حصي کي ئي اهڙي خاص شيء سڏجي ٿو، جن عملي طور اهڙا قاعدا ناهيا آهن، جن کي قانون يا راء جي سيکت لاء، عموما استعمال ڪجي ٿو. اهي انسان جي معاشري تي خيالن ۽ احساسن جا پيش رو آهن، تن اشياء جي هن حالت کي اصولي طور اڏين جو ائين ڪڏهن ڇڏيو آهي. حواه ڪنهن تفصيل ۾ اهو هن سان ٽڪر ڇو نه کائيندو هجي. انهن خود کي ايتري لاء وقف ڪري ڇڏيو آهي

ته معلوم ڪن ته معاشرو ڪهڙين شين کي چاهي ٿو، ۽ ڪهڙين کي نٿو چاهي؟ ۽ آيا اها چاهنا يا غير پسندي افراد جي واسطي قانون جي حيثيت ني نٿي رکي؟ اهڙن انسانن هن ڳالهه کي ترجيح ڏني ته ڪوشش ڪري انسان ذات جي احساس کي مبدل ڪن، ۽ اهو به هڪ اهڙي نقطي تي جنهن تي هو خود منڪر آهن، ۽ نه وري آزاديءَ کي بچائڻ لاءِ هڪ گنڍيل محاذ ناهڻ جي خيال کان اعليٰ بلنديءَ کي اصول سان هٿ ڪرڻ ۽ صداقت سان قائم رکڻ جي هڪ ٻي حالت جنهن کي ڪو انسان رسيو هجي، سو آهي مذهب واسطي يقين هئڻ. هيءَ حالت ڪيترن ئي نمونن ۾ اصلاح ڪندڙ آهي. جنهن جي ڪرڻ جو خطرو ٿي ڪينهي، ۽ جا اخلاقي ڇاڻ جو هڪ عمدو مثال آهي. هڪ سچي مگر ڪٽر انسان جي لاءِ هڪ ڪٽر عالم، اخلاق جي احساس جو غير برابر نمونو آهي. اهي ماڻهو جن سڀ کان اول ”عالمگير مذهب“ جو ديول جي پاڇاريءَ کان خود کي ڇڏايو هو، اهي مذهب جي خيالات جي تفاوت کي دخل ڏيڻ جا خواهان نه هئا. مگر جڏهن تصادم جو گرم جوش ڍرو ٿيو ۽ ديول جي ڪنهن به هڪ فرقي کي ڪا به ڪاميابي نصيب نه ٿي، تڏهين هر هڪ فرقو ان ميدان تي ئي بيهڻ لاءِ راضي رهيو، جتي اهو اڳ بيٺل هو، ۽ پنهنجين آسن ۽ اميدن کي ان ميدان تائين محدود رکڻ ۾ راضي ٿيو. اقليتي فرقن جڏهن ڏٺو ته اهي

ته اڪثريت ٿيڻ ڪان نه عاجز هئا، نڏهين، جن کي شامل نه ٿيڻ جي اجازت لاءِ هو آماده ڪري نه سگهيا هئا، تن کي التجا ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪيائون. هن ئي جنگ جي ميدان تي، افراد جا حق اشتراڪ جي مقابلي ۾، مڃيا ويا هئا، نه پنهنجن مخالفن تي به اختيار هلائي سگهن. اهي عظيم اديب، جن جي مذهب زاديءَ جي سببان، آهي دنيا مشڪور آهي، تن گهڻو ڪري ضمير جي آزاديءَ تي زور ڏنو آهي. مگر انهن هن ڳالهه کي صاف نظرانداز ڪري ڇڏيو آهي ،تي هڪ انسان پنهنجي مذهبي اعتقاد جي هٺ جي حالت ۾ پين اڳيان جوابدار آهي. ضمير جي آزاديءَ کي انهن اد پين انسان جو اهڙو حق سمجهيو آهي، جنهن کي نه شڪست کائڻ جو ڪو امڪان ڪونهي. تاهم انسانن جي واسطي پين جي راءِ کي نه مڃڻ هڪ فطري ڳالهه آهي. ايتري قدر جو ڪنهن به مڪان تي مذهبي آزادي کي ڪڏهن به مڃيو نه ويو آهي، سواءِ اتيءَ جتي مذهبي بي پرواهيءَ ياآزاديءَ فقط ان لاءِ ته پادرين جا مباحثا امن ۾ خلل نه وجهن - ساهميءَ جي هن پڙ ڪسي گرو ڪيو آهي. دنيا جي سڀ کان آزاد ملڪن ۾، ۾ سيني مذهبي ماڻهن جي دلين ۾، ڪوڙي خاموشي سان مذهبي آزاديءَ جو فرض مڃيو وڃي ٿو. هڪ ماڻهو ديول جي انتظام سان متفق نه به هجي، مگر عقيدي سان متفق هوندو. پيو ماڻهو پاپسٽ يعني رومن ڪئٿولڪ، يا توحيد پرست

ڪان سواءِ ٻيو سيڪجهه برداشت ڪري ويندو. ٿيون انهن ڳالهين ۾ يقين رکندو جن جو، انجيل مطابق، نزول ٿيو هجي، يا جيڪي معجزا هجن. ڪو وري پنهنجي فراخدليءَ کي اڇا نه اڳتي ڪٿي ويو هوندو ۾ نه خدا کي مڃيندو هوندو نه آخرت کي، مطلب ته اڪثريت جا جذبات خواه صحيح هجن يا نه پر ڏسجي ٿو ته انهن کي مڃائڻ لاءِ وٽن ڪابه دعويٰ ڪانهي.

انگلستان ۾ اتي جي خاص سياسي تاريخ جي بدولت، راڄ جي ٻاڇاري اگرچ ذرا وڌيڪ ڳوري آهي، تاهم اتي يورپ جي ڪيترن ٻين ملڪن کان گهٽ، قانون جي ٻاڇاري وڌيڪ هلڪي آهي. اتي خانگي هلت چلت سان، قاعدي ساز خواه قاعدو برپا ڪندڙ طاقت جي خلاف حسد زور آهي. ايترو زور آهي جو هڪ فرد جي آزاديءَ جي خيال کان به اهو احسد وڌيڪ هوندو آهي. ڇا لاءِ جو اتي جي ماڻهن ۾ اڃا تائين اها عادت موجود آهي، جو حڪومت کي اڻين ڏسندا آهن، ڇڻ ته عوام جي خلاف جيڪي فائدا آهن، اها انهن جي ترجماني ڪري ٿي. انگلستان ۾ ڪثريت جا ايترو هوشيار نه ٿي آهي جو سمجهي سگهي ته سرڪار جي طاقت ۽ راءِ ستدن پنهنجي طاقت ۽ راءِ آهن. اگر هنن اڻين به ڪيو ته وري ڇا ٿيندو جو فرد جي آزاديءَ کي سرڪار جي ضرب جي رد جو خطرو ٿي پوندو. في الحال اتي جا زد آهي، اهڙا

رکيو عوام جي راء جي آهي. تاهم قانون جي ڪنهن به قسم جي غلط ڪوشش لاء اتي ڪافي انداز ۾ عوام جا احساس موجود هوندا آهن، جن کي فقط پڪارڻ جي دير هوندي آهي. اڃا تائين ته اتي جو قانون افراد تي ضابطي رکڻ کان دور آهي. جي ضرورت ٿي ته انهن احساسن جي امداد وٺبي. قانون جي صحيح ضابطي اندر ڪو معاملو اچي ٿو يا ان جو امتياز ۽ احساس صحتمند آهن يا نه، سا ڳالهه خاص حالتن ۾ لاڳو ڪرڻ، ڪڏهين غلط طور بيان ٿيندي آهي ۽ ڪڏهين صحيح حقيقت ۾ سرڪار جي نيت صحيح آهي يا نه، ان اصول کي سمجهڻ جي به ڪا صداقت نه آهي. ماڻهو پنهنجي ذاتي ترجيح جي بنا تي اهو فيصلو ڪندا آهن. ڪي ماڻهو اهڙا به آهن، جي جڏهين ڏسندا آهن ته ڪا ڪي ڳالهه واقع ٿئي، يا ڪا غلط ڳالهه درست ٿئي تڏهين سرڪار جو توجه چڪيندا آهن ته معاملو هٿ ۾ ڪٿي.

ٻيا اهڙا آهن جو ڪيترن ئي سماجي غلط ڪارين کي ڏسندي به برداشت ڪندا آهن مگر سرڪار جو توجه نه ڇڪيندا آهن. ماڻهو ڪنهن خاص حالت ۾ خود ڪي، هڪ يا ٻئي طرف ڏي شمار ڪندا آهن ۽ ائين هو پنهنجن احساسن جي بدولت ڪندا آهن. يا ته ڪنهن خاص شئي ۾ جيترو دلچسپي ڏيندا، ان جي

مطابق پائيندا ته سرڪار بہ انهن ڪري. يا نہ سندن جيڪو اعتقاد هوندو ان جي مطابق پائيندا ته سرڪار بہ انهن ڪري يا نہ، پروليي اهڙي ڪنهن راء تي. جا سندن دل ۾ پڌل هوندي. انهن ڪندا. سرڪار جي واسطي ڪهڙو قدم کڻڻ ضروري آهي. منهنجي خيال ۾ ته جڏهين ڪو قانون يا متو آهي ئي ڪين، تڏهين جهڙو غلط هڪ طرف اهڙو غلط ٻيو طرف: ۽ سرڪار جي دست اندازي جا هر هر پئي واقعي ٿئي، انکي سارا هڻ بہ غلط ته نندڻ بہ غلط.

هن مقالي جي لکڻ جو مقصد اهو آهي ته هڪ باڪل سادي اصول کي مڃيو وڃي. يعني ته فرد ۽ معاشري جا مسئلا ضابطي ۽ ڏاڍائيءَ سان هلايا وڃن. ان طرح هلائڻ جا وسيلا خواه طاقت، خواه اخلاقي زور تي مبني هجن. ٻين لفظن ۾ ته سزائون يا عام رايا اسانجو هٿيار هئڻ گهرجي. اهو اصول آهي ته جنهن مقصد لاء انسان ذات کي، شخصي طور يا اجتماعي طرح پڪ ڏني وڃي ته پئي ڪنهن بہ فرد جي ڪنهن بہ عمل جي آزاديءَ سان دست اندازي ڪين ٿيندي، تہ اها آهي پنهنجي حفاظت ڪرڻ. هڪ مهذب معاشري جي ڪنهن بہ فرد جي خلاف، طاقت کي فقط تڏهين استعمال ڪرڻو آهي جڏهين ٻين کي ڪو خطرو هجي ۽ فقط ان خطري کي روڪڻ لاء انهن ڪرڻو آهي. ان انسان

جي پنهنجي شخصي چڱائي- خواه جسماني خواه اخلاقي
سند ٿي نٿي سگهي. هنکي نه ته مجبور ڪبو ته ڪجهه
ڪري، ۽ نه مجبور ڪبو ته ڪجهه ڪرڻ کان باز
رهي. ائين ڪرڻ خواه سندس لاءِ چڱو آهي، يا چاڪاڻ
ته ائين ڪرڻ سان هو وڌيڪ خوش رهي سگهندو يا ته
ٻين جي خيال ۾ ائين ڪرڻ ڏاهپ آهي يا ائين
ڪرڻ ٺيڪ آهي. اهڙي انسان سان حجت هلائڻ
نه اهڙا سبب واقعي صحيح آهن، يا ان سان بحث ڪرڻ
يا مڃائڻ، يا التجا ڪرڻ، سڀ صحيح سبب آهن، پر
ڪنهن به صورت ۾ مجبور نه ڪجيس ۽ نه وري ڪو
نقصان رسائجيس. هنن ڳالهين کي ڪرڻ ۾ اسين تڏهين
حق بجانب آهيون، جڏهين پڪ ٿئي ته سند اقدام-
جنهنکي ڪٽڻ کان کيس روڪجي- سو اهڙو هو جنهن
سان ٻئي کي نقصان جو انديشو هو. ڪنهن به انسان
جي هلت چلت جو فقط ڪو حصو- جنهن جي ڪري
هو معاشري جي اڳيان جوابدار آهي- اهو آهي جنهن
جو تعلق ٻين سان آهي. باقي اهڙو حصو جنهن جو
فقط ان انسان سان تعلق هجي، ان جي متعلق سندس
آزاد رهڻ حق بجانب آهي ۽ اها آزادي ري شرط آهي.
ڇالاءِ جو معاشري جو هرهڪ فرد پنهنجي جسم ۽
جان جي باري ۾ پنهنجو مالڪ آهي.

شايد ائين چوڻ ضرور نه هجي ته هي قاعدو انسانن

سان نڏهين لاڳو ٿي سگهي ٿو، جڏهين هو پنهنجيءَ سمجهه ۾ بالغ هجن؛ تاهم اسين نابالغ ماڻهن ۽ ٻارن جي متعلق هرگز به ڳالهائي نه رهيا آهيون. اسين انهن جي متعلق چئون ٿا، جنڪي قاعدي موجب بالغ مرد يا عورت سڏجي. جي ماڻهو اڃا اهڙا آهن، جن جي سنڀال ڪنهن ٻئي کي ڪرڻي پوي ٿي، انهن جي واسطي ڄڳائي ته سندن عمل جي نتيجن کان به کين بچائجي ۽ ڌارين جي ايذاء کان به. ان ساڳي سبب جي ڪري اسانکي گهرجي ته معاشري جي پوئتي پيل ماڻهن کي به هن ڳالهه کان خارج ڪريون، جو اهڙي قوم کي ڪابه حيثيت حاصل نه آهي. خود بخود ترقي ڪجي ته اهڙي راه ۾ اوائلي دقتون ڏاڍيون گهڻيون ڏسبيون ۽ انهن کي سر ڪرڻ به ڏکيو هرندو. جنهن ڪري هڪ اهڙي حڪومت، جنهنکي قوم جي ترقيءَ جو اونو هجي، انکي خبردار هئڻ کپي، جو پنهنجي مطلب لاءِ سمجهي پوءِ اپاءُ وٺي. هڪ وحشي قوم سان نباهڻ جي لاءِ ظلم ڪرڻ ۽ ڏاڍائي اختيار ڪرڻ جائز آهي، مگر شرط هيءُ ته ان قوم جي ترقي مقصود هجي ۽ نه ظلم. جنهنکي آزادي چئجي اهو هڪ اهڙو اصول آهي؛ جنهن کي پراڻين ڳالهين سان ڪو تعلق ڪونهي. جاڪاڻ جو ان وقت ڌاري انسان ذات، آزاد بحث ڪرڻ سان ترقيءَ جي لائق ٿي هوندي. مگر جيسين ائين ٿئي

تيسين انسان ذات کي هڪ آپشاه بادشاه۔ اڪبر اعظم يا شاليمان۔ جو بغير چون و چرا جي چيو مڃڻ درڪار آهي. هڪ آپشاه حاڪم جو وجود بہ انسان ذات جي لاءِ خوش نصيبيءَ جو باعث هوندو آهي. مگر جڏهين انسان ذات هن حيثيت کي حاصل ڪيو تہ هوءَ خاطري ڏيڻ ۽ چٽ پڌڻ جي وسيلي سان پنهنجي وڏاري جي لاءِ آماده ڪئي پئي وڃي، يا تہ هنڪي اڻين مجبور ڪيو پيو وڃي جو انحرافيءَ جي حالت ۾ ڪي سزائون مڙهيون پيون وڃن تہ انهن سيني ڳالهين کي چاتو ويو آهي تہ خواه اهي عوام جي ڀلي لاءِ هجن، تاهم انهن جوهئڻ ضروري هرگز نہ آهي. پر جيانهن جوهئڻ ضروري آهي تہ بہ اهو فقط ڀين ماڻهن جي سلامتيءَ جي لاءِ آهي. خاطري ڏيڻ ۽ چٽ پڌڻ وارو دور اهڙين سيني قومن ڏنو آهي، جن سان اسانجو هينئر تعلق آهي.

اڻين چوڻ ٺيڪ آهي تہ خيالي حق جي آدرش موجب، منهنجن دليلن کي جا هئي اڇي ٿي، سان ان کي نظر انداز ڪيو ڪريان. خيالي حق، ڪارآمد هئڻ کان آزاد آهي. ڪارآمد هئڻ، سيني اخلاقي سوالن جي لاءِ آخري التجا آهي. پر ڪارآمد هئڻ بہ وڏي پيماني تي هجي، جنهن جو بنياد انسانن جي دائمي سک تي هئڻ گهرجي، ڇالاءِ جو انسان ترقي پذير ساهوارو آهي. منهنجي بحث ۾ اهي سک، فرد جي خودداريءَ

ڪي تابع رکڻ جي تلقين ڪن ٿا، مگر ائين فقط اهڙن عملن جي متعلق ڪن ٿا، جن سان ٻين ماڻهن جو به تعلق هجي. جيڪڏهن ڪو فرد هڪ اهڙو فعل ٿو ڪري جو ٻئي کي ڇهو ٿو رسي، ته اهو قانون جو هڪ اهڙو ظاهر معاملو ٿيو پوي، جو ان شخص کي سزا ٿي ملي. جنهن هند قانوني سزائون نه ٿيون لاڳو ٿين، ته اُتي عوام جي نفرت، سزا جو درجو رکي ٿي ٻين جي فائدن جي لاءِ، ڪيترا عمل اهڙا به آهن جو انهن کي سر زد ڪرڻ ۾ هڪ انسان حق بجانب آهي. مثلاً عدالت ۾ شاهدي ڏيڻ؛ پنهنجي حصي کي سيني جي بچاءَ لاءِ رکڻ؛ يا ڪو اهڙو ڪم ڪرڻ جو معاشري کي فيض رسي. يا ته اهڙي قسم جا عمل ڪرڻ جو ڪنهن انسان تي مهرباني ٿي سگهي، جهڙوڪ:- پاڻ جهڙي هڪ ساهواري جي زندگي بچائڻ، يا جو هيڻو آهي ان جي اڳيان خود کي ڍال ڪري بيهڻ، ڇا لاءِ ته انسان خود معاشري جي سنڀال هيٺ رهي ٿو. الغرض اهڙيون شيون ڪرڻ، جن جو ڪرڻ هڪ اهڙو فرض آهي جو بلڪل ظاهر آهي؛ ۽ جن جي نه ڪرڻ ڪري معاشري جي آڏو هو جوابدار آهي. ٻئي انسان کي پنهنجي ڪنهن عمل جي ڪري به نقصان رسي سگهي ٿو. ۽ اهڙي به ڪنهن عمل ڪري جو اڳلو ڪرڻ ۾ ڪوتاه هجي. ٻنهي حالتن ۾ هو ٻين اڳيان جوابدار آهي؛ بلڪ پڇاڙيءَ واريءَ ڳالهه ۾ جڏهن هنڪي ڪجهه ڪرڻو

هو پر هن ڪين ڪيو- اهڙي استعمال جي خبرداريءَ
جي وڏيڪ گهرج آهي.

قاعدو آهي ته ٻئي کي نقصان ٿو پهچائي، انکي اهڙي نقصان لاءِ جوابدار ٿيڻو آهي. يعني ته هن هڪ خرابيءَ جي روڪڻ ۾ ڪرتاهي ڪئي آهي، ان لاءِ هو حرفي آهي. اها ڳالهه جدا آهي، تاهم اهڙا ڪيترائي معاملا واقع ٿيا آهن، جي بلڪ وڌيڪ ڳنڀير هوندا آهن، جو اهڙي جدا ڳالهه حق بجانب ٿي سگهي. هڪ فرد جي ٻاهرين تعلقات ۾ هو انهن سڀني ماڻهن جي اڳيان حرفي آهي، بلڪ جي ضرورت ٿي ته سڄي معاشري جي آڏو حرفي آهي، جن جا مفاد متاثر ٿين ٿا. معاشرو اهڙن انسانن جو محافظ آهي. اهڙا به اسباب آهن جو انهيءَ کي ڪڏهن ان لاءِ جوابدار نٿو سڏي سگهجي: مگر اهڙا اسباب، معاملي جي خاص مصلحت مان نڪرڻ گهرجن. ائين يا ته ان ڪري ٿئي ٿو، جو اهڙو به معاملو ٿيو پوي، جو جڏهن انسان ذات کي آزاد ڇڏيو وڃي ٿو، تڏهن هو بهترين نموني ۾ هلت هلي ٿو. مگر ڇو جو معاشري کي اهڙا اختيار حاصل آهن. جڏهن هو ضابطي هيٺ رهي ٿو، تڏهن اهڙي هلت نٿو هلي. ان جو سبب هيءُ آهي، جو اختيارن کي هلائڻ جي ڪوشش ۾ پيون خرابيون ڦٽيو پون. اهي انهن خرابين کان به وڏيون ٿيون ٿين جن کي ختم ڪرڻ لاءِ انسان ڪمرستہ ٿئي ٿو. جوابداريءَ کي قائم رکڻ لاءِ، مٿي ذڪر ڪيل

سبب مذهن روڪين، تڏهن جڳائي ته ماڻهوءَ جو ضمير قاضي ٿئي، ۽ پنهنجا حق بچائي جنهن کي ٻي ڪابه داخلي حفاظت حاصل نه هجي. خود ڏاڍي سختيءَ سان انصاف ڪري، سو معاملو اهڙو نه ٿو سڏي سگهجي، جو اهڙن انسانن کي پنهنجن پاڙن جي نبيري جي واسطي حرفي سمجهجي.

پر عمل جو هڪ دائرو اهڙو به آهي، جنهن ۾ معاشري کي- فرد جي برعڪس- ڪو اڻ سڌو واسطو به هوندو آهي. پوءِ، هڪ ماڻهوءَ جي زندگيءَ جي آن حصي کي پروڙجي، جنهن جو فقط هن ئي سان تعلق هجي؛ يا جي ٻين سان به تعلق هجي ته انهن جي خود ڏنل ۽ آزاد مرضيءَ سان پروڙجي. جو جو جيڪا به شيءِ ڪنهن شخص سان تعلق رکي ٿي، سا ان جي معرفت ٻين سان به تعلق رکندي هوندي؛ ۽ ان انسان جي اتفاقي طور جي بنياد تي جيڪو اعتراض رکيو ويو هوندو، اهو نتيجي ۾ توجه طلب هوندو. انساني اختيارات جو پوءِ هيءَ هڪ معقول خطو سمجهيو ويندو. هن جي احاطي ۾ سڀ کان اول ته سمجهه جي داخلي مملڪت هوندي، جا ڌهني طرح سان ضمير جي آزادي طلبيندي. پوءِ ان ۾ خيال جي آزادي، احساس جي آزادي، راءِ ۽ سمجهه جي مڪمل آزادي هوندي، هرهڪ موضوع تي، خواه موضوع عملي هجي يا خيالي؛ سائنسي يا اخلاقي يا مذهبي، هر صورت ۾ آزادي مطلوب هوندي. پنهنجن

راين کي ظاهر ڪرڻ ۽ انهن جي اشاعت جي آزادي هڪ مختلف اصول جي بدولت هوندي آهي. ڇالاءِ جو ان جو هڪ فرد جي عمل جي دائري جي ان حصي سان تعلق ٿئي ٿو، جنهن جو وري ٻين انسانن سان لاڳاپو رهي ٿو. تاهم هيءَ به هڪ اهڙي اهم شيءِ آهي جهڙي خيال جي آزادي، ۽ هن جو دارومدار به ساڳين دليلن تي آهي. جنهنجي سبب ڪري ان سان ڏاڍي زور سان ڇهتيل آهي. ٻي ڳالهه ته اهو اصول، مطالعي جي آزادي ۽ شوق جي آزادي به چاهي ٿو ته انسان پنهنجي زندگيءَ جي سِٽا ڪري ۽ جئن چاهي تيئن ڪري سگهي؛ بشرطيڪ پيا انسان انکي هن ڪم ۾ رنڊڪ نه وجهي سگهن، ۽ جيسين سندس ڪمن جو تعلق آهي، تيسين ڪانئس ڪنهن ٻئي ڪي ايذاءُ نه پهچي. دنيا ڀلي نه اهڙن ڪمن کي احمقانه سمجهي، غلط ۽ گمراه تصور ڪري ته به بجا آهي. ٽين ڳالهه ته جدا جدا فرد جي آزاديءَ مان ساڳين حدن جي اندر، ماڻهن جي ٽولن جي آزادي به اخذ ڪري سگهجي ٿي. پڻ اهڙي آزادي به ماخوذ آهي جو ڪي به انسان پاڻ ۾ متحد ٿين ۽ جيستائين ٻئي ڪنهنکي نقصان نٿا رسائين، تيستائين هو پنهنجي ڪنهن به جائز ارادي جي تڪميل ڪري سگهن، مگر اهڙا ماڻهو بالغ هجن، ۽ نه اهڙا جن کي ڪو نٻي سگهي، يا مٿن دٻاءُ وجهي سگهي.

جنهن معاشري ۾ اهڙين آزادين جي گنجائش نه آهي،

انکي ”آزاد“ سڏي نٿو سگهجي. خواه ان معاشري ۾ حکومت جي طرز ڪهڙي به هجي. اهڙو ڪو به معاشرو مڪمل طور آزادانه آهي، جنهن ۾ فرد ”ڪُل مختيار ۽ بي شرط طرح سان نٿو زنده رهي سگهي. دنيا ۾ آزادي فقط هن ۾ آهي، ته هرهڪ انسان پنهنجيءَ ڀلائيءَ جي واسطي اُئين ڪري سگهي جئن هو چاهي ٿو، بشرطيڪ ٻين کي ائين ڪرڻ کان نه روڪي: يا ٻين جي ڀلي جي ڪوشش کي ريتي نه ڇڏي. اسان مان هرهڪڙو پنهنجي صحتمنديءَ جو صحيح محافظ آهي. اهڙي صحت خواه جسماني هجي خواه ذهني خواه روحاني. جڏهن انسان ذات ائين سمجهي وڃي، جو هرهڪ فرد کي ائين هلڻ ڏئي جئن هو پاڻ هلڻ چاهي، ته ڇٽبو ته لڪ کٽيا وياه مگر جي هر فرد کي مجبور ڪيو وڃي، تہ ان طرح هلي جئن فقط ٻين کي چڱو لڳي ته پوءِ ڇٽبو ته اونرو فائدو حاصل نه ٿيو.

هيءَ متو اگرچ نئون آهي، ۽ خواه ڪن ماڻهن جي لاءِ صحيح به آهي، تاهم دنيا ۾ اهڙو ڪو به متو نه آهي، جو ماڻهن جي عام راءِ ۽ رجحانن جي خلاف نه هجي. ماڻهن کي سماج جي معاشرتي ۽ شخصي خيالن کي ميچائڻ لاءِ سماج ڏاڍا جتن ڪيا آهن. پراڻيءَ زماني جي جمهوري حڪومتن خود کي ان جي قابل تصور ڪيو هو ۽ پراڻي زماني جي فيلسوفن خانگي هلت چلت جي هرهڪ حصي کي، عوام جي زور تي سڌارڻ کي

هٿرايو هو. سندن نظريو هو ته شهرواسين جي ذهني ۽ جسماني اصلاح جو حق حڪومت کي حاصل هو. مگر ان طريقي سان فقط تڏهن خيال ڪري سگهبو هو، جڏهن ننڍيون ننڍيون رياستون، طاقتور دشمن ملڪن جي گهيري ۾ هونديون هيون. انهن کي هروقت اهو انديشو هوندو هو، ته متان ڪا ڌاري ڪاهه ٿئي، يا ڪو اندروني ظلم پري. اهڙين حالتن ۾ انهن رياستن جي لاءِ هڪ گهڙيءَ جي بيپرواهي ۽ من مستي، ڌاڍي مو نمار ثابت ٿيندي هئي. اهوئي سبب هو، جو آزاديءَ جي مفيد، دائمي اثرن جي حاصلات لاءِ انهن کي انتظار ڪرڻ جو وقت ئي نه هو.

اڄڪلهه هڪ ته سياسي جماعتن جو تعداد وڌي ويو آهي، ملڪ ۾ ماڻهو گهڻا ٿي پيا آهن، پيو ته ملڪي ۽ مذهبي اختيارات الڳ الڳ آهن: جنهن جي سببان انسان جي ضمير کي اهڙن انسانن جي اثر کان جدا ڪيو ويو آهي سندس دينوي ۽معاملا هلائيندا هئا، تنهن سبب کان خانگي زندگيءَ جي تفصيل ۾ دست اندازي ڪرڻ ۽ دخل وجهڻ روڪجي پيا آهن. اڳي اهڙو دخل قانوني هوندو هو. هاڻي اخلاق جي ڀڃڪڙي جا اپاءَ، حڪومت جي راين کان اختلاف جي صورت ۾ وڌيڪ سختيءَ سان لاڳو ڪيا پيا وڃن. پر انهي شخصي لحاظ کان ۽ نه سماجي معاملات کان ڪيو ٿو وڃي، مذهب جهڙي شيءِ جو هڪ طاقتور عنصر آهي ۽ اخلاقي

احساس جي تشڪيل ڪري ٿو، سو يا تہ پادرين جي لالچ جي ڪري محڪوم رهيو آهي، يا تہ پيوريشن فرقي جي اثر ڪان. پادرين جي تہ سدائين اها ڪوشش رهي آهي تہ هو انسان جي هر ڪنهن عمل تي حاوي هجن. ماضي جي مذهب جي مخالفت ۾ اچڪلهہ جا جيڪي اصلاح آئيندڙ ٿيا آهن، اهي يا تہ ديول ڪال، يا فرقي پرستيءَ کان ڪو گهٽ دور نہ آهن. خواه زبان سان روحاني عضمت جي حق جي مرلي ٿا وجائين. ڪومت صاحب (M. Comte) جو سماجي نظام، جنهن سندس ڪارنامي، "سياست جو صحيح نظام" (Systeme do politique positine) ۾ ظاهر آهي، ان جو مقصد معاشري جو هڪ اهڙو ظلم جو راڄ برپا ڪرڻ آهي، جو پراڻي زماني جي فيلسوفن جي سياسي خيالات کان بہ گوءِ کڻي ويو آهي، حالانڪہ اهي فيلسوف هڪ سخت تنظيم جا حامي هوندا هئا.

فرداً فرداً مفڪرن جي خاص عقيدن کان سواءِ دنيا ۾ وڌندڙ هڪ تقاضا هيءَ بہ آهي تہ جاه يا بي‌جاه، سماج جا قاعدا فردن تي مڙهيا وڃن. اهين يا تہ راءِ جي زور سان ڪجي، يا قانون ناهي اهين ڪيو وڃي. دنيا ۾ جيڪي بہ تبديليون ٿيون آهن، انهن مان هڪ ڳالهہ ڪي جانچي سگهجي ٿو، تہ فرد جي طاقت ڪي گهٽايو ٿو وڃي ۽ معاشري کي زور وٺايو ٿو وڃي. هيءُ ظلم اهڙي خرابي نہ آهي جو خودبخود الوپ ٿي

وڃي، مگر هيءَ اهڙي خرابي آهي، جا جنن پوءِ نيٺن پختگيءَ سان پاڙن کي پکيڙي اپرندي ٿي رهي. انسانن ۾ ته هن عادت کي ڪافي جڳهه حاصل آهي جو: خواه هو حاڪم هجن خواه نگرواسي هجن، پنهنجا رايا ۽ لاڙا پين جي هلت چلت تي ائين سيڙي جي هلت چلت جو طريقو آهي. مگر ڏنو وڃي ته اهڙن لاڙن ۽ راين کي انهن ماڻهن جي احساسن جي پٺتي حاصل آهي، جي يا ته سٺي کان سٺا آهن، يا ته بد کان بدترين. اهڙن احساسن کي انسان جي فطرت موافقت ڏئي ٿي ۽ انسان جي فطرت کي طاقت جي ڪمي، قابو ۾ رکڻ کان قاصر هوندي آهي. هاڻي جڏهين بجائي طاقت گهٽ ٿيڻ جي، هميشه وڌندي رهي ٿي، تڏهين جيسين اخلاق جي اعتقاد جي ديوار ان اڳيان تعمير نه ٿيندي تيسين اها وڌندي رهندي.

بحث جي نقطہ نظر کان ائين وڏيڪ سمجهائي ٿيندي، جو هن عام مقالي جي چيڙ چاڙ کان اڳ، جڳائي ته ان جي هڪ حصي تائين خود کي محدود رکيو وڃي. مٿي ذڪر ڪيل اصول به موجود راين جي تحت قبول ڪيو وڃي ٿو، خواه سراسري طرح ائين نه به هجي، ته به ڪيترن نقطن تي ائين قبول ڪيو وڃي ٿو. اهو هڪ حصو، فڪر يا خيال جي آزادي آهي، جنهن کان ڳالهائڻ ۽ لکڻ جي (هم جنس) آزادي جدا ڪرڻ ناممڪن آهي. ڪنهن حد تائين اهي آزاديون

سڀڪنهن ملڪ جي سياسي اخلاق جو حصو تصور ڪيون وڃن ٿيون. اهڙو ملڪ اگرچه مذهبي آزادي ۽ آزاد جماعت جي دعويٰ ڪري، پر عام انسان جي خيال ۾ جنهن فلسفاڻه ۽ عملي ميدان تي اهڙيون آزاديون بيٺل آهن، اهي سمجهڻ کان ڏير آهن. بلڪ ائين چئجي ته اڪثريت کي به ان جو ڪو احساس ڪونهي. اڳواڻن جي به ساڳي حالت آهي. حالانڪ گهربو هو ته اهي انجو احساس رکن. اهي اسباب، جڏهين صحيح معنيٰ ۾ سمجهيا وڃن ٿا، برخلاف موضوع جي هڪ حصي جي، تڏهين انهن جو لاڳاپو گهڻو وسيع معلوم ٿو ٿئي. پر هن حصي جو جڏهين مڪمل ڪڻ ڪوٽ ڪيو ويندو، تڏهين معلوم ٿيندو ته باقي جيڪي حصا بچيا، اهي انهن جي لاءِ هيٺئر جيڪي مان چوندس سو نئون نه آهي، سي مونکي معافي ڏيندا جو مان هڪ اهڙي موضوع تي بحث جي جرائت ڪري رهيو آهيان جنهن تي ٽي صديون اڳ ئي بحث ٿي چڪو آهي.

باب ٻيون

(خيال ۽ بحث ڪرڻ جي آزاديءَ متعلق)

توقعو ڪيو ويو ته اهو وقت هاڻي ختم ٿي چڪو آهي، جڏهن ”پريس جي آزادي“ جي بچاءَ جي لاءِ ضرورت محسوس ٿيندي هئي، ۽ ان کي هڪ ظالم حڪومت جي خلاف ضمانت نامو سمجهيو ويندو هو. هڪ قانون ساز اسيمبلي، يا هڪ انتظاميه! جنهنکي عوام جي فوائد جو اونو نه هجي. انکي اختياري ڏيڻ جي خلاف هاڻي ڪي به دليل ضروري ڪين ٿا سمجهجن ته اهڙي اسيمبلي پنهنجا رايا ماڻهن مٿان مڙهي، ۽ فيصلو ڪري ته ڪهڙا دليل، ۽ ڪهڙي سکيا، ماڻهن کي ٻڌڻ جي اجازت هئڻ گهرجي. سوال جو هيءُ پهلو گذريل زماني جي اديبن ڪافي ڪاميابيءَ ۽ قدر سان عمل ۾ آندو آهي. ضروري نه آهي ته هتي ان سوال تي ڪو زور ڏجي. انگلستان جهڙي ملڪ ۾، پريس جي باري ۾ جو قاعدو رائج آهي؛ سو اڄ به اهڙو نيچ آهي جهڙو ٽيوڊر (Tudor) دور ۾ هوندو هو. سياسي بحث و مباحثي جي خلاف اهڙي قاعدي کي لاڳو ڪرڻ جو ڪو تورڙو ڊپ آهي، بشرطيڪ اهڙو ڪو

وقتي خطرو نہ هجي، جو بغاوت ٿي پوي، ۽ وزيرن ۽ مئجسٽريٽن کي ملڪيت وڃائڻ جو خطرو ٿئي. جن ملڪن کي ڪو آئين آهي، اتي اڪثر ڪري اهڙو پئو نہ هوندو تہ حڪومت، خواه عوام ڏي مڪمل طور ذميوار هجي يا نہ. اڪثر ڪري، راءِ جي ظاهر ڪرڻ جي معاملي ۾ ضبطيءَ کان ڪم وٺي، بشرطيڪ ائين ڪرڻ سان هوءَ خود کي عوام جي تعصب جو هٿيار سمجهي. تنهنڪري اچو تہ ائين تصور ڪريون تہ، حڪومت هرڳالهہ ۾ عوام سان متفق آهي. ۽ عوام جي آواز جي اتفاق کانسواءِ، سختيءَ جو ڪوبہ زور استعمال نہ ڪندي. آئون تہ انجو قائل بہ ڪين آهيان، تہ عوام کي بہ ڪي اختيارات آهن، ۽ هو سختيءَ ۽ دٻاءُ کان ڪم وٺي ٿو. عوام نہ تہ خودئي ائين ڪري سگهي ٿو، ۽ نہ سرڪار کي دٻاءَ تي آماده ڪري سگهي ٿو؛ چاڪاڻ جو جنهنکي طاقت يا زور سڏجي، سو بذات خود ناجائز ڳالهہ آهي. هڪ خراب حڪومت کان اهڙيءَ شيءِ جو هئڻ بہ اهڙوئي آهي، جهڙو هڪ چڱيءَ حڪومت کان. هن شيءِ کي جڏهن عوام جي راءِ موجب حاصل ڪجي ٿو تہ بہ اوتروئي زيانڪار آهي، جيترو عوام جي راءِ جي خلاف ڪجي. اگرچ سواءِ هڪ فرد جي، باقي سموري انسان ذات هڪئي راءِ جي هجي ها، تہ ان فرد جو ٻوٿ بند ڪرڻ لاءِ انسان ذات حق بجانب آهي؛ بجائي ان جي

جو اهو هڪ فرد سيني کي خاموش ڪري. اگرچ هڪ
رايو، سواء ان جي رڪندڙ حي بڻي لاء ڪاب وقعت
نٿو رکي، تاهم ان جي ماٺ ۾ رڪاوٽ وجهڻ هڪ
خانگي ڏوه آهي. پر جڏهن هڪ جي بجاء گهڻن ماڻهن
سان اهڙي ڏوه جهڙي هلت هلجي ته ڪجهه فرق ته
ضرور ٿيندو. هڪ راء جي ظاهر ٿين کي دٻائڻ سان،
جيڪا خاص خرابي پيدا ٿئي ٿي سو آهي انسان ذات
کي هڪ ڏاڙو هڻو. اهڙو نقصان موجوده نسل کي،
آئيندي جي نسل کي، ۽ انهن سڀني کي ٿئي ٿو. جي
ان راء جا مخالف آهن. اهڙو رايو اگرچ صحيح آهي
ته اٿين ڪرڻ سان ماڻهو غلطي ڇڏي، ان جي بدران
صحيح ڳالهه کي حاصل ڪرڻ جي موقعي کان به
محروم ٿا ٿين، ۽ جي غلط آهي ته ماڻهو هڪ اهڙو وڏي
فائدي حاصل ڪرڻ کان محروم ٿين ٿا، جنهنکي سچ ۽
ڪوڙ جي ٽڪراء جو نتيجو چئجي ٿو، ۽ سچائيء جو
هڪ صاف ۽ زنده نشان هوندو آهي.

هنن ٻن مفروضن کي الڳ الڳ تورڻ گهرجي.
هر هڪ کي پنهنجي لاء ڪي علحدا ۽ مختلف دلائل
آهن، اسان پڪ سان ڪڏهن به چئي نٿا سگهون، ته
جنهن راء کي گهوگهو ڏيڻ لاء اسان ڪوشان آهيون،
سا غلط آهي. پر جي اسانکي پڪ هجي ته به گهٽو ڏيئي
ڇوسائڻ هڪ وڏي خرابي ٿي پوندي.
پهرين ڳالهه هيء آهي ته اسان جنهن راء يا رايي

ڪي ڪنهن اختياري⁴ جي زور سان دٻائڻ ٿا چاهيون، سو ممڪن آهي نه صحيح رهيو هجي. ڪو به شڪ نه آهي، ته جي انکي دٻائڻ گهرندا هوندا، سي ان جي حقيقت ڪي نه مڃيندا هوندا. ليڪن اهڙا انسان به نه خطا جوڳهر هوندا؛ سموري انسان ذات لاءِ هڪ سوال کي حل ڪرڻ جي اختياري انهن کي آئي ڪٿان؟ ٻئي هرهڪ انسان کي فيصلي ڪرڻ کان روڪڻ جو حق انهن کي مليو ڪٿان؟ هڪ راءِ جي محض ٻڌڻ کان ڪنڌ ڪيرائڻ، ⁵ سو به فقط ان لاءِ جو پڪ اٿن ته اها ڪوڙي آهي؛ سا ڳالهه برابر آهي ته انهن جي پڪ اهڙي آهي، جنهن کي ڪل مختيار پڪ چئجي! جڏهن به ڪنهن بحث کي خاموش ڪجي ٿو، ته اهو ٿيو اگهس پٺي جي قياس آرائي ڪرڻ: ⁶ انسان هرهڪ خطاوار آهي. اگهس ڪير به ڪونهي. هن عام دليل سان اهڙي راءِ ريتڻ حق بجانب ٿي سگهي ٿي. ڇاڪاڻ ته اهو دليل عام آهي تنهنڪري خراب نه آهي.

انسان ذات جي ٻلي لاءِ سندن خطاوار هئڻ جي حقيقت، ڪم نصيباً، سندن عملي فيصلي جي ڳوراڻ کي برداشت ڪرڻ کان دور آهي. اهو فيصلو به فقط ڪاغذي حيثيت رکندو آهي، ڇا لاءِ جو جڏهن ڪو اٿين چاٻي ٻ،، ته "انسان جائز خطا آهي" تڏهن ڪو انسان، پنهنجي خطا جي تحفظ لاءِ ڪو ورلو جتن ڪندو هوندو. نه وري اهڙو مفروضو مڃيندو، ته اهو هڪ رايوو

جو هو صحيح محسوس ڪري ٿو. اهو به غلطيءَ جو هڪ نمونو هوندو، جو هر انسان خود کي خطاوار سمجهندو نه هوندو ٿي. جيڪي حاڪم اختيارات ۾ ڪل مختيار آهن، يا جيڪي پين مان گهٽي ۾ گهٽي عزت جي توقعي جا عادتي هوندا آهن، اهي عام طرح سان پنهنجن راين ۾، ۽ اهو به سڀني راين متعلق اهڙو مڪمل ڀروسو ڏسندا آهن. پيا ماڻهو جيڪي وڏيڪ خوش زندگي گذاريندا آهن، اهي ڪڏهين ڪڏهين پنهنجن راين کي بحث جو موضوع به بڻي سگهندا آهن. اهڙا انسان جڏهن ڪا غلطي ڪندا ته پوءِ خود جو اصلاح به ڪري سگهندا آهن. هو فقط پنهنجن اهڙن راين تي ڀروسو رکندا آهن، جن جي بچتا ۾ جيڪي سندن اردگرد هوندا آهن، اهي به پاڳي پاڻيوار هوندا آهن. عام طرح سان انهن کان باز ايندا آهن، ڇو جو هڪ انسان تڏهن آرام حاصل ڪري ٿو، جڏهن ساري دنيا جي خطاوار هئڻ جي ڪري ڪيس ڀروسو پيدا ٿئي ٿو، ته سندس پنهنجو واحد فيصلو به يقين ۾ اچڻ کان قاصر هو. هر هڪ انسان جي لاءِ "دنيا" مان فقط اها مراد آهي ته دنيا جو اهو حصو جنهن سان هو پاڻ تعلق ۾ اچي ٿو، سو ٿي سڀڪجهه آهي. ۽ اهو آهي سندس فرقو، سندس جماعت، سندس مذهب ۽ معاشري جو اهو درجو، جنهن سان هو وابسته آهي. اهڙي انسان کي جڏهن پين سان ڀيٽيو، ته ڏسبو ته هو وڏيڪ سخي ۽ ڪشاده دل سڏجي

سکھي ٿو ، چاڪاڻ جو هن جي واسطي هرهڪ شيء ايتري قدر ڪشادي آهي، جيترو سندس مادر وطن، يا عصر ، جنهن جي هو پيدائش آهي . نه وري اهڙي انسان جو يقين ڪڏهن به متزلزل ٿئي ٿو ، خواه هو ڏسي ته ٻيا دور ، ٻيا ملڪ ، مذهب، فرقا به خيال ڪري سگهن ٿا ؛ ۽ ڀلي ته انهن جا خيالات سندن خيالن سان اختلاف ڏي ڪندا رهن. هو پنهنجيءَ دنيا تي پنهنجيءَ جوابداريءَ ڪي حوالي ۾ آڻيندو ٿو رهي؛ ڇو جو هو صحيح راهه تي آهي. سندس مخالفت ۾ جيڪي آهن اهي دنيا جا ڦيٿهڙو انسان آهن. ان ماڻهوءَ کي ڪڏهن به ڪا دقت نٿي ٿئي ته فقط حادثي جي ڪري ائين ٿي پيو آهي ، جو هيترين سارين متعدد دنياڻن ۾ هو ڪهڙي دنيا تي پروهو رکي . پر اهي ساڳيا سبب آهن، جن جي ڪري اگر هو لنڊن ۾ آهي ته هڪ پادري ٿيڻ پسند ڪري ٿو ، ۽ جي پيڪنگ ۾ آهي ته هڪ ٻوڌاڌي ، يا هڪ ڪنفوشن ٿيڻ گهري ٿو . تاهم هيءَ ڳالهه روز روشن جيان ظاهر آهي، ته ڪوبه دور انسانن ڪان وڌيڪ خطاوار نه آهي ، هرهڪ دور ، اهڙن ڪيترن راين کي پسند ڪري قبول ڪيو آهي، جن کي بعد وارن دورن ۾ غلط ۽ اجايو سڏيو ويو هو. ساڳيءَ طرح سان پڪ ڇئي ٿو سگهجي ته اڄ جا ڪيترائي رايا آئيندي جي دنيا ٽڏي ڇڏيندي. زمان حال ۾ ئي ڪيترا عام رايا ٽڏيا پيا وڃن.

هن دليل تي جيڪڏهن ڪو اعتراض ورتو ويندو ته اهو تقريباً اهڙو هوندو، جهڙو مندرجه ذيل ۾ آهي:- ان ڪان وڌيڪ خطاڪاريءَ جو قياس آهي ئي ڪونه ته غلط ڳالهه جي مشهوريءَ کي رد ڪيو وڃي. هيءَ شيءِ ان هر شيءِ ڪان، جا عوام جي اختيارات سان سرزد ٿي هجي، ۽ جا پنهنجيءَ جوابداريءَ ۽ نبيري تي مبني هجي، وڌيڪ آهي. ماڻهن کي نبيرا ان جي واسطي ڏنا ٿا وڃن، ته هو ان کي استعمال ڪن. ممڪن آهي ته ائين ڪرڻ کي غلط طور استعمال ڪيو وڃي. ان لاءِ اهو جواز هرگز نه آهي ته ماڻهو ان ڳالهه کي استعمال ئي نه ڪن. غلط ڪاريءَ کان معافيءَ جي دعوي ڪرڻ ان ۾ نه آهي، ته جيڪي نقصانڪار سمجهي، ان جي منع ڪجي، پر معني آهي ته فرض جي پورائي ڪجي ۽ پنهنجي اعتقادن تي صحيح نموني ۾ هلجي: خواه ائين ڪرڻ ۾ چوڪ ٿئي ته ڀلي ٿئي. انهيءَ ڏيپ ڪري ته متان اسان جا رايا غلط هجن. اسين انهن تي عمل ڪريون ته اسان جا سڀ اغراض و مقاصد اجايا آهن؛ ۽ اسانجا سڀ فرائض غير مڪمل آهن. هڪ اهڙو اعتراض، جو ڪيترن طريقهءِ ڪار تي ڪري سگهجي ٿو، سو ڪنهن خاص طريقهءِ ڪار تي ڪرڻ صحيح ٿي نٿو سگهي. تنهن ڪري خواه سرڪار خواه عوام، پنهي جو اهو فرض ٿيندو، ته اهي اهڙا رايا تشڪيل ڪن، جي انهن موجب صحيح ترين هجن. انهن کي ڏاڍي خبرداريءَ سان

تشڪيل ڪن، ۽ جيسين ڪين پڪ نہ ٿئي تہ اهي سراسر صحيح آهن، تيسين ہنن جي سر تي نہ مڙهين. مگر جيڪڏهن ڪين پڪ آهي، تہ سندن رايا صحيح آهن، تہ پوءِ انهن کي عمل ۾ آڻڻ کان ڇرڪڻ، ايمانداري نہ بلڪ بزدليءَ ۾ شمار ٿئي ٿو. ساڳي طرح سان اهي مثال، جن جي ڪين خاطري آهي تہ انسان ذات جي واسطي مهلڪ آهن، تن جو ہين ملڪن ۾ ڇيڪ ڇڏڻ، فقط ان لاءِ تہ ہين قومن اڳين دور ۾ اهڙن راين کي خارج ڪيو هو ۽ جي هاڻي صحيح سمجهن ٿا، بزدلي آهي. ائين چئجي تہ هاڻي اسانکي جڳائي تہ اها خبرداري ڪريون، تہ اهڙيون ساڳيون غلطيون ٻيو دفعو نہ ڪريون پر اهي موضوع، جن تي اختيارات عمل ڪري سگهن ٿا، تن ڪانسواءِ جيڪي شيون آهن، تن تي حڪومتن ۽ قومن غلطيون ڪيون آهن. ماضيءَ ۾ حڪومتن ۽ قومن خراب قسم جا محصول وڌا آهن؛ اهڙيون لڙايون لڙيون آهن جن جو ضرور نہ هو. هن ڳالهہ جو اهو مطلب بہ ٿي سگهي ٿو؛ تہ اسان هاڻي نہ تہ محصول وجهون ۽ نہ جنگيون ڪريون؟ پر ان جو جواب تڏهن ملي ٿو، جڏهن ماڻهو خواه حڪومتون، وس آهر سٺي ۾ سٺي هلت هلن ٿا. جنهنکي مڪمل خاطري چئجي، ان جو وجود ئي ڪونهي. پر انسان ذات جي زندگيءَ لاءِ اهڙي هڪ شيءِ ضرور آهي جنهنکي يقين چئجي ٿو. اسانکي گهرجي تہ قياس ڪريون تہ اسان جو رايو

اسانجي پنهنجي هلت جي رهبريءَ لاءِ صحيح ٻه آهي. جڏهن خراب ماڻهن کي معاشري کي ناپاڪ ڪرڻ کان اسين روڪيون ٿا، جو ڏسون ٿا ته اهڙن راين جي اشاعت آهي ڪن ٿا، جي ڪوڙا ۽ نقصانڪار آهن، تڏهن اسين ڪابه قياس آرائي نٿا ڪريون.

منهنجو جواب آهي ته اسين تمام گهڻي قياس آرائي ڪري رهيا آهيون. هڪ راءِ جي قياس ڪرڻ ۽ انجي آزمائش جي هرهڪ موقعي ۾ هميشه فرق رهيو آهي. ائين ردڪد ڪين ٿيو آهي، ۽ جيڪڏهن ان جي بچاءُ جو ڪٿي قياس ڪجي، ڇو جو ردڪد ڪرڻ جي مڪمل آزادي حاصل نه ٿي آهي. پنهنجي راءِ جي مخالفت ڪرڻ، ۾ ان کي غلط ثابت ڪرڻ جي آزادي، هڪ اهڙي حالت آهي، جا ان جي صداقت کي عمل جي واسطي ثابت ڪري ٿي. هڪ ماهوارو جنهنکي انساني لياقتون هجن، ان جي صحيح هجڻ جي عقلي ثابتي هنن کان وڌيڪ لفظن ۾ نٿي ٿي سگهي.

اسان جڏهن راءِ جي تاريخ، يا انسان جي زندگيءَ جي عام هلت جي تاريخ ڏسون ٿا، ته پتو ٿو پوي ته اهي ٻئي شيون هڪٻئي کان وڌيڪ خراب نه آهن. انسان جي سمجهه جي ذاتي طاقت کي اهڙي ڪنهن به مضمون جي متعلق، جو خود نمائي نه ڪري، ڏسبو ته سئو مان نوانوي ماڻهو ان کي سمجهڻ کان قاصر آهن. باقي جو هڪڙو ماڻهو رهيو، ان جي لياقت به فقط نسبتي هوندي.

چالاڪ جو هرهڪ گذشته نسل جي مشهور ماڻهن جي اڪثريت، اهڙن ڪيترن راين کي مڃيندي هئي، جي اڄڪلهه غلط ڄاڻايا وڃن ٿا؛ ۽ اهي ماڻهو اهڙيون ڪيتريون ڳالهيون ڪندا هئا، يا جائز سمجهندا هئا جيڪي اڄڪلهه ڪير به جائز نه سمجهندو. ان جو سبب ڇا آهي، جو اهڙن سيني ماڻهن تي، جي صحيح رايا پيش ڪن ٿا، هڪ غلبو حاوي آهي؟ جي انهن جي مٿان هي غلبو آهي جنهن جو هئڻ تيسين ضرور آهي، جيسين انسانن جا مسائل لاچاريءَ حالت ۾ هجن، ته اهو اهڙن انسانن جي ذهني خاصيت جي بدولت آهي: جو هرهڪ معزز، اخلاقي ۽ دماغي شيءِ جو سرچشمو آهي، جنهن ٻين لفظن ۾ چئجي ته ان انسان جون چوڪون اصلاح جوڳيون آهن، ۽ هو مباحثي ۽ تجربي جي بنا تي پنهنجين غلطين کي سڌارڻ جو قابل آهي. ان ڳالهه جي واسطي اهڙو مباحثو هئڻ ضروري آهي، جو ٻڌائي ته تجربي کي ڪيئن ترجمو ڪيو وڃي. غلط رايا ۽ غلط عمل، رفتي رفتي حقيقت ۽ دليلن ڏي نشاندهي ڪن ٿا؛ شرط اهو جو ڪنهن جي ذهن کي اثر پذير ڪرڻ لاءِ، ان جي آڏو حقيقتون ۽ دليل آڻي گهرجن. چند ٿي حقيقتون اهڙيون آهن، جي پنهنجي سوانح‌حيات ٻڌائي سگهن ٿيون، ۽ شرح کان سواءِ معنيٰ سمجهائي سگهن ٿيون. جنهن جي ڪري، هڪ خاصيت تي مدار رکندڙ انساني فيصلي جو سمورو زور ۽ قدر، ان لاءِ

جڏهن اهو غلط هجي، ته انکي سڌاري صحيح ڪري سگهجي: ان تي فقط اهڙين حالتن ۾ ڀروسو ڪري سگهجي ٿو جڏهن انکي صحيح ڪرڻ جا طريقا هروقت پنهنجي اکيان هٿيڪا ۽ هڪيا هجن. اهڙو ماڻهو جنهن جو فيصلو، سچ پچ ڀروسي جو مستحق هجي؛ ان جي حالت ۾ ائين ڪيئن ٿيو هوندو؟ جنهن جو جواب آهي ته ڇاڪاڻ جو هن پنهنجي هلت ۽ راء جي باري ۾، نقطه چيني لاء پنهنجي ذهن کي کليل رکيو هوندو. ڇالاء جو هن جي عادت هئي ته جيڪي سندس خلاف چيو ويندو هو، انکي توجه سان ٻڌندو هو، ان طرح سان فائدو حاصل ڪرڻ ان لاء هڪ بهترين رستو هو. ۽ خود کي کولي سمجهائڻ لاء، موقعو هجي ته ٻين کي به سمجهائڻ لاء، ته سچ ڇا آهي ۽ ڪوڙ ڇا آهي. سا ڳالهه موزون هئي. ڇاڪاڻ جو هن محسوس ڪيو هو، ته ڪنهن به موضوع کي سڄي جو سڄو سمجهڻ لاء فقط هڪ رستو آهي: سو اهو آهي ته ان جي متعلق مختلف راين جي ماڻهن جون ڳالهيون ٻڌجن ۽ ان هر هڪ طريقي جو اڀياس ڪجي، جنهن کان ان ڏانهن ڏٺو ويو هجي، تنهن جي ڪري هن طريقي کانسواء، ٻئي ڪنهن به نموني ۾ ڪنهن ڏاهي ماڻهوء ڏاهپ نه حاصل ڪئي هوندي؛ نه وري انسان ذات جي ذهن جي فطرت ۾ ائين آهي، جو سواء ان جي ڪنهن ٻيء طرح سان ڏاهو ٿي سگهي ٿو. پنهنجي راء کي درست ڪرڻ ۽

انکي مکمل ڪرڻ جي پختي عادت بنائڻ. مثلاً انکي پين جي راء سان دوش بدوش ڪرڻ، ۽ ان کی عمل ۾ آڻڻ بغير ڪنهن به هٻڪ يا شڪ جي؛ هڪ اهڙو مضبوط بنياد آهی جنهن تي عمارت اڏي سگهجي ٿي. چاڪاڻ جو جيڪي به ان جي متعلق چيو وڃي ٿو، ان سڀ کان خبردار رهڻ، ۽ پنهنجيءَ حالت کي هرهڪ مخالف جي خلاف حاصل ڪرڻ ۽ ڏسڻ، ته مون بجائي اعتراض ۽ تڪاليف کان منهن موڙڻ جي، انهن کي کوليو آهي. ۽ اهڙي ڪنهن بہ روشنيءَ کی نہ ڏيکيو اٿم، جا موضوع تي ڪنهن طرف کان پئجي سگهي ٿي؛ تہ پوءِ اهڙي شخص کي حق آهي تہ پنهنجي فيصلي کي، پين جی کان بهتر سمجهي، جو اهڙي ساڳئي کس تان هرڪو گذر ڪري نٿو سگهي.

انسانن کان سڀ کان وڏيڪ ڏاهو، جو سڀ کان وڌ پنهنجي فيصلي تي يقين رکي ٿو، ان جي پيروسي کي للڪارڻ ضروري سمجهي ٿو، ۽ ان کي عوام جي اڳيان پيش ڪري، چاڪاڻ جو عوام ۾ ڏاها بہ آهن تہ احمق بہ. تنهن جو ايترو ضرورئي ڪونهي. سڀ کان وڌيڪ ڪٽر ديول آهي رومن ڪئٿولڪ چرچ، پر اها بہ جڏهن هڪ پيگت کي داخلا ڏيندي آهي تڏهن بئي طرف؛ يعني شيطان جي وڪيل جي پڪار بہ

ٻڌندي آهي [۱] خواه ڪو پاڪ ۽ پوتر ڪرستان ڇو نه هجي، انکي بہ تيسين تائين ديول جي مان واري آسمسا سان ڪين نوازيو ويندو آهي، جيسين تائين سندس خلاف جيڪي بہ شيطان چئي انکي نہ ٻڌجي، ۽ انکي توري تڪي نہ ڏسجي. اگر نيوٽن واري فلسفي جي بابت سوال جي اجازت نہ هجي ها تہ ان جي سچائيءَ جي نسبت اهڙي مڪمل پڪ اسانکي ڪڏهن بہ محسوس ڪين ٿئي ها، جيتري هينئر آهي. اهي عقيدا، جنکي اسان سڀ ڪان گهڻو جائز قرار ڏنو هجي، تن کي جيڪڏهن بيهڪ لاءِ ڪو بچاءُ نہ هجي، سواءِ انجي جو سڄي دنيا کي مدعو ڪجي تہ انکي ڪوڙو ثابت ڪري؛ تہ اهڙي للڪار قبول نہ ڪئي ويندي آهي. يا جي قبول ڪئي ويندي تہ ڪوشش ناڪامياب ٿيندي آهي؛ ڇا لاءِ جو ان حالت ۾ اسان صداقت کان گهڻو دور هوندا آهيون؛ تاهم پنهنجي طرفان اسان خوب ڪوشش ڪندا آهيون،

---

[۱] "Devil's Advocate" روس ڪئٿلڪ ديول ۾ جڏهن هڪ انسان کي پڳتن جي فهرست ۾ داخل ڪرڻ چاهيندا آهن، تڏهن انجي دعوائن جي خلاف، شڪ شبهي کان آگاه ڪرڻ لاءِ هڪ ماڻهو ڪڙو ٿيندو آهي. تا آنڪ انهن شڪ شبهن جا مڪمل جواب نہ ملن، پڳت کي ان فهرست ۾ داخلا نہ ڏني ويندي آهي. (مترجم)

ته انسان جي عقل جي موجوده حالت انکي تسليم ڪري.
اسان اهڙي ڪاٻه ڪوتاهي نه ڪندا آهيون، جنهن ڪان
صداقت ڪي اسان ڏانهن اچڻ جو موقعو ملي. جيڪڏهن
فهرستون ڪليل رکيون وڃن، ته ڏسنداسين ته ان ڪان
وڌيڪ ڪا صداقت هجي ها، ته اها تڏهن ڳولي سگهجي
ها، جڏهن انسان جو ذهن، ان صداقت کي سمجهڻ ۽
حاصل ڪرڻ جي لائق هجي ها. جيسين اها ڳالهه واقع
ٿئي، تيستين اسين ڀروسو ڪري سگهون ٿا، ته اسان
حقيقت ۽ صداقت تائين اهڙي رسائي حاصل ڪئي آهي،
جا اسانجي دور ۾ ممڪن هئي. صداقت جو فقط ايترو
مقدار، خطاوار انسان حاصل ڪري سگهي ٿو، ۽ انکي
حاصل ڪرڻ جو به فقط هڪ اهوئي رستو آهي.

عجب ڳالهه آهي ته ماڻهو آزاد مباحثي جي خاطر
دليلن جي سچائيءَ جو اعتراف ته ڪن ٿا؛ پر هيءُ
اعتراض ٿا ڪن، ته هو ڏکيو وڃيو حد سان لڳن.
اهو نٿا ڏسن ته حد جي حالت ۾ جيستين اسباب چڱا
نٿا ٿين، تيستين اهي ڪنهن به حالت ۾ چڱا ڪين ٿا
ٿي سگهن. عجب ڳالهه آهي جو هو خيال ڪن، ته
مبادا خطاڪاريءَ جي قياس آرائي ته ڪين ڪري رهيا
آهن. جيڪڏهن مڃين ٿا ته هرهڪ موضوع تي آزاد
مباحثو هجي، ته ممڪن آهي ته اهڙا موضوع مبهم هجن.
هڪ خاص متي يا اصول يا مسئلا تي ڪوبه سوال نٿو
ڪيو وڃي، ڇو جو اهو متو يا مسئلا پختا آهن. انهن

کي، يا ڪنهن اهڙي مسئلي کي پختو ڪونه، جڏهن کو انهن جي پختگيءَ کي نه مڃي، ته اهڙو خيال نه ڪجي پر ائين سمجهڻ کان ڪير روڪيو وڃي ٿو ته اسين ۽ اهي جي اسان سان متفق آهن، سي سڀ پختگي ۽ صداقت جا قاضي آهيون! ۽ اهڙا قاضي آهيون جو ٻيءَ ڌر جو بيان ٻڌڻ کانسواءِ انصاف ڪريون ٿا.

موجوده دور، جنهن کي مذهب کان خالي بيان ڪيو ويو آهي، جنهن ۾ ماڻهن کي پڪ آهي (نه ان لاءِ جو سندن رايا صحيح آهن پر چا لاءِ جو انهن کي چاڻ ئي ڪانهي ته راين کانسواءِ هو ڇا ڪن) راين کي عوام جي حملي کان بچائڻ جي دعويٰ جو بنياد، راءِ جي حقيقت تي ايترو مبني نه آهي، جيترو معاشري لاءِ ان جي اهميت تي آهي. عذر ڪيو وڃي ٿو ته اهڙا ڪيترائي عقيدا آهن، جي اگر لازمي نه چئجن ته به ڪار آمد ضرور آهن. انهن جي باري ۾ حڪومت جو فرض آهي، ته معاشري جي مفاد لاءِ انهن جي حق کي تسليم ڪري. جڏهن اهڙي ڪا ضرورت پوي ۽ حقيقت کان ڪجهه گهٽ ڳالهه کي زور ونائڻ هجي، ته حڪومت کي ٻڌل رکجي ته پنهنجن راين کي عوام جي رايي سان شامل رکي. اهڙن مفيد عقيدن کي ڪمزور ڪرڻ، فقط اهڙو ماڻهو چاهيندو جو خود خراب هوندو. خيال ڪيو ويو آهي، ته خراب ماڻهن کي لغام ٻڌڻ، ۽ جيڪي فعل هو ڪرڻ چاهين انهن کان روڪڻ، ظلم

هرگز نہ آهي. بحث مباحثي ني لغام پڌڻ جي جواز جو مدار، خيال ڪرڻ جي طريقي تي آهي. سوال، اصول جي صداقت نہ مگر ان جي ڪارآمد هئڻ جو آهي. هڪ قاضيءَ جي جوابداري ڪان بچائڻ لاءِ، پناڪ هئڻ خود کي ان طرح سان مطمئن رکڻ، ۽ ايترو نہ ڏسڻ تہ بي خطا هئڻ جو قياس، فقط هڪ نقطي ڪان پئي تائين نئي ٿو. هڪ رايو، آيا ڪارآمد آهي يا نہ؟ سو خود رايي جو مضمون آهي. جهڙوڪ ان ۾ ڪو ڦڏو بہ آهي يا نہ؟ ان تي بحث ٿي سگهي ٿو يا نہ؟ ان کي مباحثي جي بہ ايتري ضرورت آهي يا نہ، جيتري راءِ کي آهي؟ ان لاءِ بہ هڪ بي خطا قاضي درڪار هوندو آهي، جو راءِ تي راءِ مهيا ڪري ۽ فيصلو ڪري تہ راءِ اهڙي آهي جا زيانڪار سڏجي، جنهن سبب انکي ڪوڙو ٺهرايو وڃي. پر جنهن راءِ کي رد ڪجي، ان کي ايترو موقعو ضرور ڏجي، تہ پنهنجو بچاءُ ڪري. هڪ ڌر ٿي کي بہ اجازت هجي تہ پنهنجي راءِ جي فائدي ۽ معصوميت کي قائم رکي، خواہ ان جي حقيقت جي پنيرائيءَ جي کيس منع ٿي هجي. هڪ راءِ ۾ جا حقيقت آهي، اها سندس ڪمائتي هجڻ جو هڪ حصو آهي. اگر اسين معلوم ڪريون تہ هڪ مسئلي کي مڃڻ گهرجي يا نہ، تہ پوءِ اهو ويچارڻ تہ اهو صحيح آهي يا نہ، ڪڏهن دور ڪرڻ ممڪن بہ آهي؟ نيڪ ماڻهن جي راين ۾ اهڙو ڪو بہ اعتقاد، جو حقيقت جي خلاف هجي، ڪارآمد نہ ٿي

سکھي ٿو. اهڙن ماڻهن کي جڏهن پڌائجي ته هڪ اصول فائدي وارو آهي پر انهن جي خيال ۾ غلط هجي ۽ هو انکي تسليم نه ڪن؟ اهي، جي فقط رايا مڃيندڙ آهن، هن حجت جي مڙني فائدن کي حاصل ڪرڻ کان ڪڏهن به قاصر نه هوندا آهن. اوهانکي ڪڏهن به ڪين ڏسندا ته لياقت جي سوال سان اهڙي هٿ چراند ڪن، ڇڻ ته اهو حقيقت کان مڪمل طور ڌار آهي؛ ان جي برعڪس، ۽ ان کان بالاتر، انهن جا متا "حقيقت آهن" جو اتهن جو علم يا انهن جو اعتقاد لازمي سمجهيو وڃي ٿو. ڪنهن به شيء جي ڪارآمد هئڻ تي، جڏهن تمام ضروري دليلن کي يڪ طرفو ڪجي ۽ ٻئي طرف ڪو به توجهه نه ڏجي، ته نيڪ طرح سان بحث تي نٿو سگهجي. جڏهن قانون، يا عوام جا احساس، هڪ راء جي سچائيء تي تڪرار ڪرڻ جي اجازت نه ڏين، ته حقيقت جي نقطئه نظر کان اهڙيء راء جي ڪارائتي هئڻ جي انڪار کي غير متعصب سمجهيو ويندو. وڌ ۾ وڌ ته اهي راء جي اهم ضرورت کي گهٽ ڪرڻ منظور ڪندا نه ته انکي ٺڏي ڇڏڻ جو عظيم گناه ڪندا.

راين جي سٺي کان انڪار ڪرڻ جي خرابيء کي وڌيڪ چڱي طرح سان ڇنڻ جي لاء گهرجي ته مباحثي کي ڪنهن پختيء حالت تي مقرر ڪري ڇڏجي. اسان پنهنجي فيصلي ۾ ته انهن راين کي رد ڪري ڇڏيو آهي، سو آءٌ ته اهڙين حالتن کي اهميت سان منتخب

ڪندس، جي منهنجي لاءِ تُوري ۾ نورو سٺايون هجن.
جن ۾ راين جي آزاديءَ جي خلاف، انهن جي حقيقت
۽ ڪمائتي هئڻ تي، سڀ ڪان مضبوط دليل هجن. رابا
پلي ته اهڙا هجن جي ڏٺي تعاليٰ ۾ يقين ڪي به رد
ڪن؛ يا جي آخرت جي خلاف هجن؛ يا ته اخلاق جي
مقبول اصول جي خلاف هجن. اهڙي ميدان تي جنگ
ڪرڻ هڪ چالاڪ دشمن ڪي ٺي فائدو ڏيندي. ڇو جو
اهڙي دشمن ڪي پڪ هوندي، هو چوندو: ”ڇا هي
اصول آهن، جن جي متعلق اوهانکي يقين نه آهي ته
انهن ڪي قانون جو تحفظ حاصل آهي. ڏٺي تعاليٰ ۾
يقين رکڻ ڪو راڀو آهي ڇا، جنهنجي متعلق پڪ ڪرڻ
لاءِ اوهانکي انسان جو خطاوار هئڻ جو مفروضو قائم ڪرڻو
پوندو؟ مگر مونکي اجازت ڏني وڃي ته چوان، ته
اهڙو احساس هڪ اصول يا متي جي خلاف نيڪ نتو
ٿئي. آئون جنهنکي خطاوار هئڻ جو مفروضو سمجهان
ٿو، اهو هڪ سوال ڪي حل ڪرڻ جو ڪم آهي.
جنهنکي ٻين جي واسطي حل ڪيو وڃي ٿو؛ ۽ سو به
ان حالت ۾ جو انکي مخالفت ۾ جيڪي به چيو وڃي،
ان جي ٻڌڻ جي اجازت نٿي ڏني وڃي. اهڙي ڍونگ
ڪي آءٌ نندبان ٿو، ملامت ڪريان ٿو، ايتري، جيتري
آءٌ پنهنجي ڪنهن مقدس اعتقاد جي باري ۾ ڪريان.
سمجهائي ڪيتري قدر به صحيح ڇو نه هجي، ته به وقط
ان جو ڪوڙ ۽ نه ان جا نتائج؛ نه فقط ان جا حطرناڪ

نتائج پر هڪ راءِ جو ڪفر ۽ فواحش. آءٌ اهڙو فقرو چوانئو جنهن کي مون سدائين ردي جي ٽوڪريءَ ۾ اڇلايو آهي. اهڙي خانگي فيصلي جي موجب (خواه انکي ڪو ملڪ يا ڪنهن جا همعصر لوڪ پٺتي ڇو نه ڏيندا هجن) هڪ راءِ کي صفائي پيش ڪرڻ کان روڪي نه سمجهيو ته خطا ٿي. سمجهڻ ۽ فرض ڪرڻ جو ڪجهه اعتراض جوڳو هئو، يا گهڻ خطرناڪ هجن؛ ڇا لاءِ جو اهڙو هڪ رايو فاحش يا ناپاڪ آهي؛ اهڙي حالت آهي جا موذمار آهي. اهڙيون ڳالهيون، سچ پچ ته اهڙا واقعا آهن. جڏهن ڪنهن هڪ نسل جا افراد اهڙيون خوفناڪ غلطيون ڪندا آهن، جو ايندڙ نسل کي نه فقط متعجب ڪنديون آهن، بلڪ انهن ۾ هيبت پيدا ڪنديون آهن. تواريخ ۾ جيڪي يادگار مثال آهن؛ اهي اسانکي اڃهو هتان هٿ ايندا آهن. جن ۾ اعليٰ کان اعليٰ ماڻهن ۽ اوچن کان اوچن اصولن کي پاڙئون پٽڻ لاءِ قانون جي پانهن کي ڊگهيڙيو ويندو آهي، ان لاءِ ته انسانن جي ڪاميابيءَ کي حسرت ۾ مبدل ڪجي، جيتوڻيڪ چند اصول اڃا تائين زنده رهيا آهن. نه انهيءَ کي اهڙين ساڳين حالتن ۾ بچاءُ طور ڪم آندو وڃي، مگر اهو به انهن جي متعلق، جي اهڙن اصولن کان باغي هجن، يا ته اصولن جي مجيل معنيٰ ئي نه سمجهندا هجن.

انسان ذات کي بار بار ياد ڏيارڻ مشڪل آهي ته هڪ شخص اهڙو به هوندو هو جنهن جو نالو سقراط هو.

جنهن جي وچ ۾ قانوني اختيارات جي تحت ۾ سندس وقت جي عام راءِ جي درميان، هڪ اهڙو تصادم ٿيو هو، جو هڪ يادگار واقعو ٿي پيو آهي. هيءُ شخص هڪ اهڙي ملڪ ۾، ۽ اهڙي دور ۾ پيدا ٿيو هو، جڏهن فرد جي عظمت هڪ خاص ڳالهه هوندي هئي. سقراط جي سڌ سماچار اسانکي اهڙن انسانن کان ملي ٿي، جي کيس به سڃاڻندا هئا ته سندس دور کان به واقف هئا. اهي پڙائين ٿا ته هو پنهنجي دور جو هڪ نيڪ انسان هوندو هو. اسين هن کي اهڙن افرادن جو سرڪردو سڏيون ٿا، جي نيڪيءَ جا مبلغ هوندا هئا. هو افلاطون جي اعلي الهام جو سرچشمو هو. هو ارسطوءَ جي عقلي استعمال جو دلداده هو. هي ٻئي اخلاقي علم، عقل ۽ الهام، هڪٻئي قسم جي فلسفي جا خالق هئا. سقراط سيني مفڪر شخصيتن جو سردار هو. جنهن جو ناماچار سندس گذرڻ کانپوءِ، ٻن هزارن سالن جي گذري وڃڻ کانپوءِ به اهڙوئي آهي. سندس نگر ۾ جيڪي به مشهور هستيون رهنديون هيون، انهن کي هڪ طرف ۽ سقراط کي ٻئي طرف رکجي ته اُتلي اوڏانهن نمي، جنهن پڙ ۾ سقراط هجي. اهڙي شخص کي عدالتي فيصلي کانپوءِ موت جي سزا ڏني ويئي هئي ۽ مٿس اها تهمت هئي ته هو بي دين ۽ بي اخلاق ماڻهو هو. بي دين ان لاءِ سڏيو ويو هو، جو جن ناڪرن کي سندس حڪومت خدا چوندي هئي، سقراط انهن کي نٿي مڃيو. اهو شخص

جنهن هن تي ڪفر جو الزام رکيو هو ، ان ائين ڏنو هو ۽ جيڪو هو : تہ هو ڪنهن بہ صنم کي خدا مڃڻ کان قاصر هو . هي ۽ حقيقت مشهور ڪارنامي اپولوجيا (Apologia) ۾ پڌري آهي. سقراط کي براخلاق ان لاءِ سڏيو ويو هو ، جو سندس اصول اهڙا هئا جو انهن جي پوئڻ موجب نو عمر طبقي لاءِ زيانڪار هئا. جڏهن اهڙا سنگين الزام هن نيڪ مرد تي مڙهيا ويا، تڏهن ججن جي جماعت لاءِ هنکي سزاوار نہ بنائڻ جو ڪو رستو ئي نہ رهيو هو. اهڙيءَ طرح سان هڪ اهڙي انسان جي زندگي ورتي وئي ، جو ان دور ۾ جي بہ زنده انسان هئا انهن ۾ سڀ کان بهترين ماڻهو هو ، بلڪ بنهن کي ملزم بنائي انهن کي اهڙي ساڳي سزا ڏيڻ جي لائق هو.

سقراط جي هن مثال کانپوءِ اسين هڪ اهڙي عدالتي مقدمي ڏانهن مبذول ٿا ٿيون جنهن جو ذڪر، سندس مقدمي کانپوءِ ، انجو ردعمل نہ چيو ويندو . اهو واقعو سو آهي جو اج کان ارڙهن سئو ورهيہ اڳ ڪالوري [۱] وٽ ٿيو هو. اهو الله جو بندو ، جنهن سندس زندگيءَ تي جي گواه هئا تن جي ياد لاءِ، هڪ اهڙو مثال ڇڏيو آهي ، جو اخلاق جي عظمت جو هڪ نمونو آهي. ارڙهين صديءَ جي ماڻهن هن شخص کي ائين سمجهيو آهي، ڇڻ تہ هو هڪ عظيم شخصيت آهي. ان شخصيت کي بہ ڪافر سڏيو ويو هو. کيس بدنام ڪري

(1) Calvary

قتل ڪيو ويو هو. ماڻهو انسان ذات جي خيرخواه شخصيتن کي نہ فقط نتا سڃاڻن، پر انهن کي سڃاڻڻ ۾ اهڙي تہ غلطي ٿا ڪن، جو جيڪي هو هئا، ان جو ڪين بلڪل ابتڙ ٿي سمجهيائون. مذڪور بزرگ سان، سندس دور وارا ماڻهو اهڙي بي ديني جي هلت هليا هئا، جنهن جا لائق هو خود هئا. اڄ جا انسان خود انهن کي اهڙي ساڳي سزا جا مستحق سمجهن ٿا. هنن افسوسناڪ واقعات کي اڄ جو انسان جنهن احساس سان سمجهي ٿو، خاص ڪري پوئين واقعي کي. سو اهو آهي جو انهن کي بلڪل غلط قرار ڏنو ٿو وڃي. انهن جي فتويٰ کي غلط سمجهيو وڃي ٿو. ڪنهن بہ صورت ۾ اهي انسان اهڙا نہ هئا جهڙا عام ماڻهو هوندا آهن. يقينا قصو ان جي برعڪس هو. اهي ماڻهو مذهب کي چڱيءَ طرح سان سمجهندا هئا. پنهنجي دور جي اخلاقي ۽ وطن دوست احساس جو علم رکندا هئا. بلڪل اهڙي قسم جا اهي انسان هئا جي هر دور ۾، خود اسانجي پنهنجي دور ۾ بہ، زندگيءَ جي راه کي اٿين عبور ڪري ويندا آهن، جو هڪ طرف دنيا انهن جي عزت ڪندي آهي ۽ ٻئي طرف انهن جو دامن گناهن جي داغ کان بہ پاڪ هوندو آهي. اهڙي اعليٰ شخص جي سزا جي فتويٰ، جڏهن ٻڌائي ويئي، تڏهن سڀ کان وڏي پادريءَ پشيمانيءَ ۾ پنهنجو منهن مٿو پٽيو ۽ ڪپڙا ڦاڙيا هئا؛ ڇو جو جنهن ڳالهہ جي ڪري سزا ڏني وئي

هئي، اهو انهن جي خيال جي موجب ڪاري ۾ ڪارو
گناهه هو؛ جنهنڪري پادري صاحب حق بجانب هو.
اڄڪلهه جا مذهبي ٺيڪيدار، اڄڪلهه جا معتبر ماڻهو
پنهنجي مذهب ۽ اخلاقي جذبي جي باري ۾ اهڙائي سچار
هوندا آهن. اهڙيءَ حالت تي اڄڪلهه جا جيڪي به
ماڻهو ڪنبن ٿا، اهي جيڪڏهن اڳئين زماني ۾ هجن
ها، ۽ يهودين جي گهرن ۾ جنم وٺن ها ته اهي به
بلڪل اهڙي هلت هلن ها. ڪرستاني مذهب ۾ سڀ
کان اول جن مظلومن کي سنگسار ڪيو ويو هو. انهن
جي قاتلن کي اڄڪلهه جا ڪٽر ڪرستان سمجهن ٿا
ته شايد اهي ڪائنن خراب ماڻهو هوندا، انهن کي مان
خبردار ڪندس، ڇو جو انهن جي قاتلن مان هڪ شخص
اهو هو جنهنکي بزرگ پال سڏين ٿا.

اچو ته هڪڙو ٻيو مثال وٺون! جو بشرطيڪ
هڪ غلطيءَ جي اثر ڪري، ان شخص جي عقل ۽ اخلاق
سان ماپيو وڃي، جنهن کان اها سرزد ٿئي. سيني کان
وڌ نمايان آهي. اهڙو ڪو انسان هجي جنهنکي طاقت
به هجي ۽ اهڙا اسباب به هجن جو خود کي پنهنجن
همعصر ماڻهن کان وڌيڪ بهتر ۽ وڌيڪ مهذب سمجهي،
ته اهو شهنشاه مارڪس آريليس (Marcus Aurelius)
هو. سڄي مهذب دنيا جو ڪل مختيار هو. پنهنجي
ڄمار ۾ هن نه فقط صحيح عدل ڪيو، پر خواه
سندس نيپاڄ ضبط اندر ٿيو هو؛ سندس دل نرم کان

نرم هئي. هن ڪان ڪي ڪوتاهيون به ٿيون هيون، مگر اهي سڀ عياشيءَ جي سبب هيون. سندس مڪتوبات، جنهنکي اڳئين دور جي اعليٰ ڪان اعليٰ پيدائش سڏجي، ٿوري قدر عيسيٰ جي تعليم ڪان مختلف آهي. جي صحيح معنيٰ ڪي ڏسجي ته هي ماڻهو هڪ بهترين ڪرستان هو. انهن سيني ظاهري نصارا حاڪمن ڪان- جن ڪانئس بعد حڪومت ڪئي، هو بالا ۽ اعليٰ هو. پر اهڙي ماڻهوءَ به نصرانيت تي مظالم ڪيا هئا. انسانيت جي ليافت جي چوٽ ۽ بلنديءَ تي رسائي هئڻ ڪري ۽ آزاد ۽ ڪليل دماغ هوندي، اهڙي اختياريءَ هوندي- ته پنهنجي اخلاقي مڪتوبات ۾ ڪرستاني خيال رقمطراز ڪري- اهو حاڪم ايترو نه سمجهي سگهيو، ته نصرانيت دنيا جي واسطي هڪ زحمت هئي يا رحمت. شايد اهو ان ڪري هو، جو هو پنهنجن فرائض جي تڪميل ۾ مستغرق هوندو هو. حالانڪ کيس خبر هئي ته ان دور جو معاشرو هڪ اهڙي حالت مان گذر ڪري رهيو هو، جا افسوسناڪ هئي؛ ڌاهر هن ائين ٿي سمجهيو يا ائين ٿي ڏٺو ته معاشرو مضبوط هو ۽ وڏيڪ خراب ٿيڻ ڪان دور هو، جو مجبل خدائي علم جي مجتا ۽ يقين ان جا همراه هئا. خود ڪي هو انسان ذات جو سردار سمجهندو هو، جنهن ڪري هن پنهنجو فرض چاتو ته ته معاشري ڪي ٽڪرا ٽڪرا ٿي ڇجڻ ڪان روڪي پر سمجهي ڪين سگهيو ته جي معاشري جا موجوده ڏاڳا

۽ رشتا دور ٿي سگهن ها، ته پيا ڪهڙا ڏاڪا ۽ رشتا انهن جي جاء تي اڀرن ها. جو انکي سڙهي چڙهي ها؟ اهڙن رشتن ۽ ناتن کي ختم ڪرڻ لاء نئون مذهب ڪوشان هو. نه ته بادشاه کي ان نئين مذهب کي اختيار ڪرڻ ضروري سمجهيو ويو ۽ نه اهو سندس فرض سمجهيو ٿي ويو ته ان نئين مذهب کي نابود ڪري جو نصرانيت جي تعليم ڪيس صحيح ۽ حقيقي ڏسڻ ۾ نه ٿي آئي. يا ته هن الهامي نٿي جاتو. ڪيس نصرانيت واري صليب جي آڪاڻي نٿي آئڙي. ڇاڪاڻ جو اهو انسٽو اهڙي بنياد تي ٻڌل هو جنهن کي هن هرگز نه ٿي مڃيو. نتيجو ڇا آهي جو هو سمجهي نه سگهيو ته صليب واري آڪاڻي هڪ نئون وسيلو آهي. جنهن کي هر ڪنهن ڪميءَ ڪان پوء وجود ۾ ڏسبو آهي. جنهن جي ڪري سيني حاڪمن ڪان وڌيڪ نرم دل ۽ سيني فيلسوفن ڪان وڌيڪ حجتي فيلسوف، پنهنجي فرض جي ادائگيءَ ۾ نصرانيت تي مظالم ڪرڻ جو حڪم ڪيو. سنهنجي واسطي تاريخ جي هيءَ هڪ تاريڪ حقيقت آهي. ڏاڍي تلخ ڳالهه آهي ته دنيا ۾ نصرانيت هڪ مختلف ڳالهه بنجي پوي جيڪڏهين بجاء ڪانسٽنٽائين جيء هن شيءَ کي مارڪس آريلئس جو سرڪاري مذهب مڃيو وڃي ها. (۱) ائين ڪرڻ اگر هن لاء حقيقت ڪان

---

(۱) Consfontine، جنهنجي نالي پٺيان قسطنطنيه جو شهر سڏجي ٿو، نصرانيت جو نه فقط هڪ مبلغ هو مگر هن ان ۾ مدارا آندا ۽ ان جي اشاعت به ڪئي.

دور ۾ غير منصفانہ هجي ها، تہ اهڙو ڪوبہ عذر۔ جنهن کي غير نصراني تعليم جي خلاف استعمال ڪري سگهجي ها ۔ تنهن جي مارڪس آريلئس وٽ ڪا ڪوٽ بہ هئي؛ جنهن ڪري هو نصرانيت جي اشاعت ڪري ها. اهڙو ڪو ڪرستان آهي ئي ڪونہ جو آريلئس کان وڌيڪ سمجهي سگهي تہ ڪفر سراسر ڪوڙ آهي ۽ معاشري جو وڏو ويري آهي: ۽ مارڪس آريلئش نصرانيت جي متعلق بہ ائين ئي سمجهيو هو: ۽ ان زماني جي سيني ماڻهن کان وڌ انکي محسوس بہ ڪيو هو . تاڪہ ڪو شخص، جو راين کي ڦهلائڻ لاءِ سزا کي مستحق سمجهي، خود کي اٿمن پڏائي تہ هو مارڪس آريلئس کان نہ وڌيڪ سياڻو ۽ چڱو مڙس آهي، پنهنجي دور جي حڪمت ۾ وڌيڪ هوشيار آهي، ذهن جو بلند آهي، سچ جي جستجو ۾ وڌيڪ سچو آهي، بندگيءَ ۾ وڌيڪ يڪسو آهي، تہ هنکي جڳائي تہ پنهنجي ۽ خلق جي خطاوار هئڻ واريءَ ڳالهہ کان گوشو ڪري جنهنکي آريلئس اعظم اهڙي نحس نتيجي ۾ اختيار ڪيو هو .

سزا جي استعمال کي ڪنهن بہ غير مذهبي دليل جي راءِ کي پنجو ڏين جي امڪان کي گهٽ سمجهندي "مارڪس دشمن"– جو مذهبي آزاديءَ جو بہ دشمن هو — سو جڏهين ڪافي مجبور ڪيو ويو تڏهن هو هن نتيجي کي مڃيندي ڊاڪٽر جانسن وانگيان چوندو هو تہ جن ماڻهن نصرانيت تي ظالم ڪيا هئا اهي حق

بجانب هئا. (۱) اهڙا مظالم هڪڙو امتحان هو، جنهن
مان سچ کي پار نڪرڻ ضروري هئو. سچ هميشه آزمائش
مان پار ٿي نڪرندو آهي؛ ۽ قانوني سزائون- سچ جي
پيٽ ۾ - آخرڪار بي ڪار ثابت ٿينديون آهن. خواه
ڪڏهن ڪڏهن اهي خرابين ۽ غلطين کي ڪيڻ لاء اثر
واريون به ٿين ٿيون. مذهبي ڪٽرپڻي جي لاء، دليل
بازيءَ جو هيءُ هڪ اهڙو قسم آهي، جنهنکي توجو
ڏيڻ ڪانسواء رهي نٿو سگهجي.

اهڙو متو، جو فتويٰ ڏئي، ته سچ کي پلي ته مظالم
سهڻا پون- ڇو جو سچ کي مظالم ڪجهه به ڪري
نه سگهندا- ته اهڙي متي کي نئين حقيقت کي سمجهڻ
جو دشمن چئي نٿو سگهجي. تاهم ان ڳالهه کي ماڻهن
سان وهنوار ۾ ايتري سخاوت جي سفارش نٿي ڪري
سگهجي. جنهن اڳيان انسان ذات احسان مند آهي. دنيا
جي اڳيان هڪ اهڙي شئي کي ڳولهي ڏيکارڻ، جو
ان کان اڳ دنيا ان کان بي خبر هجي؛ جنهن جو دنيا
سان گهاٽو تعلق به هجي: ۽ ائين ثابت ڪرڻ، ته ان
کي ڪنهن اهم ديني يا دنوي غرض لاء غلط سمجهيو
ويو هو: سا هڪ اهڙي خدمت آهي، جو ڪوبه آدم
جو اولاد پنهنجن پائرن جي لاء ڪري سگهي. ڪن
حالتن ۾ - جيڪي ڊاڪٽر جانسن سان متفق آهن،

---

(۱) نوٽ: مارڪس آريلئس کي طنز طور مارڪس دشمن
سڏيو ويو آهي.

سمجهندا آهن، ته اها هڪ اهڙي شئي آهي، جا ڏاڍي ناياب آهي. جا انسان ذات لاءِ رحمت آهي. اهڙن عاليشان فائدن جي علمبردارن کي شهادت اجوري ۾ ملي هئي: ڪين اهڙو انعام ڏين ته هو ٻچڙي ڪان ٻچڙي قسم جا قسم جا ڏوهاري هئا، هڪ افسوس ناڪ غلطي نه پر ڪمنصيبي آهي: جنهن لاءِ انسان ذات کي ماتم ڪرڻ جڳائي. هڪ نئين حقيقت جا ناهيندڙ، هن متي موجب اهڙا صحيح سڏجڻ گهرجن جهڙا لوڪريز (۲) جي هڪ نئين قاعدي جا پيش ڪندڙ هئا. جن جي ڳچيءَ ۾ طوق هو: اگرچه عوام جي اسيمبلي، اتي جو اتي، مڃائڻ چاهي ته طوق ڪن سوڙهو ڪري مجبوراً مڃائي اهڙا ماڻهو جي پنهنجن ڀيي خواهن سان هن طريقي جي هلت هلڻ قبول ڪن، انهن جي لاءِ سمجهبو ته پنهنجي بهتريءَ ڪي نٿا پروڙين منهنجي خيال ۾ موضوع جو هيءُ مطلب ڪڍو ڪري اهڙن ماڻهن تائين محدود آهي، جي سمجهن ٿا ته - اگرچ نين حقيقتن جو هئڻ ضروري آهي - تاهم اسان وٽ ڪافيءَ ڪان به وڌ حقيقتون اڳيئي موجود آهن، سو اهي نيون حقيقتون ڇا ڪيون ....
اها ڇوٽي، ته مظالم جي ڪري سچ جي سدائين

(۲) Loerians جو ليڪڪ Zaleucus هو. هي قاعدو نو عمر جوانن جي ڏنگاين کي سختيءَ سان دٻائڻ لاءِ هوندو هو هي قاعدو مستر لوڪريز Locris سال ق. م. ناهيو هو.

وجود ۾ اچي ٿيون سگهن. سال ١٩٥٧ع ۾ ڪارنوال ضلعي جي جرڳي ۾ هڪ بدنصيب ماڻهوءَ کي ايڪيهه مهنا قيد جي سزا ڏني وئي. خواه زندگي جي پين لاڳاپن ۾ هن ماڻهوءَ جو اهڙو رويو نه هئو جنهنکي عجيب سڏجي. تاهم سندس ڏوه اهو هو، هن هڪ دروازي مٿان اهڙا اکر لکيا، جيڪا به جي نصرانيت جي حق ۾ اعتراض جوڳا هئا. (١) هن ساڳئي واقعي کان پوءِ فقط هڪ مهيني جي اندر. اولڊ بئلي وٽ- فتح ٿيندي، سا اهڙي غلطي آهي جا اڏوٽندڙ به آهي، جنهنکي يڪي بعد ديگري ماڻهو پيا آلاپيندا آهن: ۽ جنهن ڪري اڳيان سڀ تجربا رد ٿي ويندا آهن. تاريخ اهڙن مثالن سان تمتار آهي، جو حقيقت کي ظلم جي زور سان دٻايو ويو هجي. پوءِ اگرچ حقيقت هميشه لاءِ دٻجي نه به وئي هجي، تاهم صدين جو صديون پوئتي رهجي وئي هوندي. جيسين مذهبي راين جو تعلق آهي، تيسين لوٿر Luther کان اڳ ويهون ڀيرا سڌارن جي سڌ ڪئي وئي هوندي، ۽ ويهه ئي ڀيراانکي گهوگهو ڏيئي گهٽيو ويو هوندو. آرنولڊابريشيا (١) فرڊول سنو (٢)

(١) Arnolbo ba Brascia . هن پلي ماڻهوءَ کي سال ١١٥٥ع ۾ عذاب ڏئي قتل ڪيو ويو هو.

(٢) fra Doleino of Novara کي ١٣٠٧ع ۾ قتل ڪيو ويو هو. Qont هن جو حوالو ڏنو آهي.

سئوونارولا (٣) البيجيئاس (۴) وارائز (٥) لولاربس (٦)
هوسائيٽسن (٧) کي لوٿر کان پوء دٻايو ويو هو.
مطلب ته جڏهين به ظلم جو راڄ ڪڙو ٿيو هوندو تڏهين
پنهنجي مطلب ۾ ڪامياب ٿيو هوندو. اسپين، اٽالي،
فلاڊرس ۽ آسٽريا ۾ پراٽسٽنٽ فرقي کي ٻاڙون پٽي
اڇلايو ويو هو. ممڪن آهي ته انگلنڊ ۾ به ائين ٿئي
ها. اگرچ ملڪه ميري زنده هجي ها ۽ ايلزبيٿ نه

---

(٣) Savonarola Girolamo کي ماري سندس لاش کي جلايو ويو هو.

(۴) Aidiqeois نالي هڪ تحريڪ ١٣ع صدي ۾ رومن ڪئٿوليڪ جي پاچاري ڦٽي ڪرڻ جي لاء شروع ٿي هن کي به ختم ڪيو ويو هو.

(٥) Vaubeois. هي به اهڙي ساڳي تحريڪ هئي. هن کي به ختم ڪيو ويو.

(٦) Lollards هن تحريڪ کي John wyeliffe چوڏهن صديءَ ۾ هلايو هو.

(٧) Hussites اڏ صدي کن پوء، هي تحريڪ John Hvss شروع ڪئي. هن شخص کي دغا ڏئي هلنديءَ ڪائونسل مان پڪڙي قتل ڪيو ويو هو ۽ سندس تحريڪ کي ختم ڪيو ويو هو.

مڃجي ها* هر هنڌ جنهنکي ظلم چئجي، سو ڪامياب ويو آهي، سواءِ هڪ اهڙي هنڌ، جتي ڌرم نہ مگر پاڪنڊ گهڻو مضبوط هوندو آهي، اتي هي ڌولو تلف و تاراج ڪرڻ کان ڏکيو هوندو آهي، نصرانيت، رومي شهنشاهت ۾ نيست و نابود ٿئي ها. ان جو شڪ هڪ عقلمند انسان ڪري بہ نٿو سگهي، ڇو جو اتي اهو مهذب ڦهليو ۽ سر فهرست ٿيو. ان جو سبب اهو آهي جو هن هنڌ تي نصرانيت جي مثان گهڻ ظلم ظلم هوندا هئا، ۽ ڪافي دير سان ٿيندا هئا.

اُئين ڪرڻ اجايو خيال ڪرڻو آهي، تہ حقيقت، ۽ فقط حقيقت کي پنهنجي ڪا طاقت بہ آهي. جا غلطيءَ کان ميسر نہ آهي. جا قيد خاني ۾، ڦاسيءَ جي تختي جي خلاف پنهنجي ڳالهہ مڃائي يا غالب پئي سگهي ٿي. ماڻهن کي اڪثر ڪري غلطيءَ لاءِ جيترو چاهہ هوندو آهي، اوترو حقيقت جي لاءِ نہ هوندو آهي: ۽ هنن پنهي ڳالهين جي شهرت کي روڪڻ لاءِ ڪجهہ قانوني ۽ ڪجهہ اخلاقي سزائون ڪافي آهن. حقيقت ۾ جو سچ پچ فائدو آهي سو اهو آهي، جو جڏهن ڪو رايو صحيح هوندو آهي، تہ خواهہ ڪجهہ وقت لاءِ

* ملڪہ ميريءَ جي قتل ڪي جائز ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي. حالانڪ تاريخ ائين بہ ٻڌائي ٿي تہ مذهب نہ پر والده جو وير وٺڻ لاءِ ايلزبيٿ هن مائيءَ کي ڦاسيءَ تي چاڙهيو هو.

انڪي ناس ڪري سگهبو؛ هڪ يا ٻه ڀيرو ان کي لڪائي به ڇڏبو ـ ڪڏهن نه ڪڏهن اهڙا انسان به پيدا ٿيندا جو ان کي ڪيري ظاهر ڪندا . اهڙيءَ طرح سان اها حقيقت بار بار پڻي ظاهر ٿيندي، ۽ هڪ اهڙي وقت به عيان ٿي وينديؤ جڏهين حالات سازگار هوندا ۽ حقيقت ظلم جي ضرب کان بچي ويندي. ائين ڪندي اها پوءِ اهڙي صورت به اختيار ڪري سگهندي جو پوءِ انکي ختم ڪرڻ جي لاءِ ڪهڙي به ڪوشش ڪجي، ته انجو وار به ونگو ڪري نه سگهبو نيڪ آهي، اڄ ڪلهه جي زماني ۾، اسين ماڻهو، اهڙن انسانن کي، جي ڪو نئون رايو پيش ڪن ٿا، تختہءِ دار تي نٿا لٽڪايون. اسان پنهنجن انهن پاڙن جهڙا نه آهيون جي گذري چڪا آهن؛ اهل يهود ته انبياء ڪرام کي قيد ڪرڻ کان به گريز نه ڪيو اسين جي چاهيون تہ انهن شهيدن مٿان مقبرا ڪٿي اڏيون . ائين به صحيح آهي ته موجوده زماني ۾ اسين ايتري قدر نرم دل ٿي ويا آهيون جو مشرڪ ماڻهن کي به نه سنگسار ڪريون ٿا ۽ نه قاهو ڏيون ٿا . اڄ ڪلهه جي زور جو انساني احساس، جيتري قدر سزائن جو مقدار برداشت ڪري سگهي ٿو. سو اهڙو نه آهي جو انهن جي راين کي نيست و نابود ڪري، جي حد کان به وڌيڪ ناپسند ڇو نه هجن . تاهم اسانکي پنهنجي پاڻ کي پڌائڻ جو ڪوبه ضرور ڪونهي، ڇا لاءِ جو جنهنکي "قانوني ظلم" چئجي ان

ڪان اسين آزاد نہ آهيون. هڪ راءِ جي خلاف، يا ان جي اظهار جي خلاف، قاعدي موجب ڪي سزائون آهن ۽ جي اڃا تائين ڏنيون وڃن ٿيون. اڄ بہ اهڙا مثال ملي سگهندا ۽ اسين پڪا نٿا هئون، ڇو ڇو ڪنهن بہ وقت اهي گذريل ڪالهون دوباره وجود ۾ اچي ٿيون سگهن. سال ١٩٥٧ع ۾ ڪارنوال ضلعي جي جرڳي ۾ هڪ بدنصيب ماڻهوءَ کي ايڪيهہ مهنا قيد جي سزا ڏني وئي- خواه زندگيءَ جي پين لاڳاپن ۾ هن ماڻهوءَ جو اهڙو رويو نہ هئو جنهنڪي عجيب سڏجي- تاهم سندس ڏوه اهو هو، هن هڪ دروازي مٿان اهڙا اکر لکيا، بلڪ چيا بہ، جي نصرانيت جي حق ۾ اعتراض جوڳا هئا. (١) هن ساڳئي واقعي ڪان پوءِ فقط هڪ مهيني جي اندر- اولڊ بئلي وٽ- ٻن مختلف هنڌن تي ٻن شخصن کي جوري ڪري ڪٽڻ ڪان انڪار ڪيو ويو هو. انهن مان هڪ کي تہ خود جج صاحب ٿي بي عزت ڪري ڪڍيو هو، ٻئي کي ڪائونسل گهٽ وڌ ڳالهيو. هنن جو ڏوه ڇا هئو؟ هنن جو ڏوه فقط اهو هئو، جون هنن سايا طور چيو تہ سندن مذهب ۾ ڪوبہ اعتقاد نہ هو. هڪ پيو ماڻهو بہ جو هڪ پرديسي انسان هو، ساڳي سبب ڪري، انصاف حاصل ڪرڻ

---

(1) Ihoman pooley, Badmin Assizes. 31-7-1857
هن شخص کي پوءِ بادشاه معاف ڪيو هو.

ڪان روڪيو ويو هو. (٢) هي واقعو تڏهين ٿيو جڏهين ظاهر ڪيو ويو هو ته ڪو به شخص، جنهنکي خدا تعاليٰ ۾ پروسو نه هجي، هڪ قانوني عدالت ۾ شاهدي ڏيڻ ڪان قاصر سمجهڻ گهرجي. (خدا تعاليٰ مان مراد فقط ايتري نه آهي، پر جي ڪنهن به ٺاڪر صنم ڪي نه مڃڻ به ساڳي ڳالهه سمجهڻ ۾ اچي ٿي) نه فقط ايترو، پر ٿوروئي پوء ظاهر ڪيو ويو هو، ته جن ماڻهن کي ڪو به دين يا ڌرم نه هجي، اهي سڀ غدار آهن. ۽ انهن کي عدالت جو تحفظ نه ڏنو وڃي هاڻو، هنن کي ڌڪ هڻي، يا ڦري ماري ڇڏڻ ممڪن هوندو هو. پرشرط هيءُ جوان مهل پيو ڪو شخص حاضر نه هجي جي هجي ته اهو به انهيءَ جهڙو ٿي بي دين هجي؛ ڪنهن پڻي سان، اگرچ اهڙي ڪار ٿئي، ته پوء انهن منڪر ماڻهن جي شاهديءَ تي اعتبار ڪيو ٿي ويو! هيءُ هڪ اهڙو مسئلو آهي، جو تاريخ جي اڻچاڻائيءَ جو چٽاءُ ٿو ڏئي، ۽ سو به انهن ۾ جي ان کي قبول ڪن ٿا.

تاريخ پڌائي ٿي نه هرڪنهن زماني ۾ منڪر ماڻهن ۾ عزت ۽ احترام جا صاحب به هوندا هئا. اگرچ ايتري چاڻ هجي ته دنيا ۾ جيڪي ماڻهو ناماچار وارا آهن، انهن مان اهڙا ڪيترا آهن جن جي دنيا کي خبر آهي، يا ڪم از ڪم سندن دوستن کي خبر آهي، ته اهي منڪر آهن؟ ازانسواءِ هيءُ قاعدو اهڙو آهي، جو خودڪشي

---

(2) Baron de Gleichen, Molbrough 4-8-1857.
Street Polrie

ڪري ٿو . پنهنجي پاڙ ڪي پنهنجن هٿن سان ٿو وڍي. منڪر ماڻهن ڪي ڪوڙو چئي اسين انهن سڀني منڪر ماڻهن ڪي جي گواهي، جيڪي ڪوڙ ڳالهائڻ پسند ڪن، قبول ڪريون ۽ انهن جي قبول نه ڪريون، جي بهادريءَ سان ندامت جو مقابلو ڪن ۽ ڪوڙ ڪي نه قبوليز؟ اهڙو قاعدو، جو بيهودگيءَ جي ڪري خدا ۾ اعتقاد رکندو هجي، ۽ جنهن جي مقصد ڪي تڏهن عمل ۾ آڻجي، جڏهن نفرت جو مقابلو ڪجي، جو ظلم جو هڪ پڌرو نشان آهي، سو خود ظلم آهي. هڪ ظلم به جنهن ۾ اهڙي خاصيت هجي، جا ان ڪي برداشت ڪرڻ جي لياقت سڏجي، جو صفائيءَ سان ثابت ڪري سگهجي ته ان ظلم جو ته اهو انسان قائل ئي نه هو! اهي اصول ۽ قائدا، منڪر تونٽي مڃيندڙ، پنهي لاءِ بي عزتيءَ جو باعث آهن. چاڪاڻ ته جو ماڻهو آخرت ڪي نه مڃيندو هوندو، اهو ضرور ڪوڙو هوندو. بدالفاظ ديگر ته جيڪي آخرت ڪي مڃيندڙ هوندا، اهي ڪوڙ چوڻ کان ان ڪري روڪيل هوندا جو ڪين دوزخ جو ڊپ هوندو. ته هن قاعدي جي موجدن ۽ مددگارن ڪي اسين ڪو ايذاءُ نه رسائيندا سون، ۽ ائين چوندا سون ته نعرانيت جي خاصيت جي متعلق جيڪو ويچار ڪيو اٿن، اهو پنهنجي تصور مان ڪڍيو اٿن.

جنهن ڪي ظلم جي بچت سچت چئجي. اها اجها اهائي آهي. ان جي متعلق اسين ائين، سمجهي سگهون ٿا، ته ظاهر آهي ته ڪير به ظلم ڪرڻ پسند نٿو ڪري

ان جي مثال لاءِ اسين انگريز لوڪن جي ذهني ڪمزوري ڏي ڏسنداسون؛ جنهن ڪان مجبور ٿي هو هڪ خراب اصول جي مڃڻ ۾ ابتي قسم جي خوشي حاصل ڪندا آهن. خواه سچ ائين هوندو آهي ته هو ان کي عملي جامو پهرائڻ ڪان قاصر هوندا آهن. ڇو جو انگريز لوڪ اهڙا خراب ماڻهو نه هوندا آهن. ڪم نصيبا، عوام جي ذهن ۾ ضمانت جي ڪابه حالت ڪانهي، جو خراب ڪان خراب قانوني ظلم کي مهمل ڪري سگهن. هي ظلم تقريبا ايترو وقت نافذ رهيا آهن، جيترو وقت هڪ نسل قائم رهي. ڪذريل زماني جي خرابين کي ختم ڪرڻ لاءِ جي ادم ڪيا ويا وڃن؛ اهي دستور جي خاموش سطح کي ناهموار ٿا ڪن، جنهن جي ڪري ڪا نئين شيءِ ان جي جاءِ تي اچي نٿي سگهي. اڄڪلهه جي دور ۾ مذهب جي باري ۾ چيو وڃي ٿو، ته انکي از سر نو تازو ڪيو ٿو وڃي. مگر اها رکي ڊاڙ آهي. تنگ ۽ غير مهذب دماغ جي واسطي اها تازگي نه آهي، تعصب ضرور آهي. ۽ جتي به تعصب جو خمير آهي؛ انسانن جي احساس ۾ ته اهڙو خميرو هوندوئي آهي. ته پوءِ ان کي ڪنهن به ڪم جي لاءِ آماده ڪرڻ آسان ٿيو پوي. ان حالت ۾ اهڙن انسانن مٿان مظالم ڏوڙيا وڃن ٿا، جنکي هميشه ظلم. جي قابل سمجهيو ويو آهي.[۱]

---

(۱) Evanqelical party جي سربراهن انگريز سرڪار کي مجبور ڪيو هو؛ ته هندن ۽ مسلمانن جي

(ڏسو صفحو ۷۰)

چا آهي، جو جيڪي رايا انسان ڄڃين ٿا، ۽ جي احساس هو انهن ماڻهن جي متعلق هنداڻين ٿا. انهن راين ۽ احساسن کي هو ڏاڍي اهميت ڏين ٿا. جنهنجي ڪري هن اسانجي ملڪ ۾، جنهن کي ذهني آزادي سڏجي انجو قحط آهي. گذريل دور ۾، گهڻي وقت کانوٺي، سڀ کان وڏي خرابي چا قانون جي موچڙن ـي هٿي سا اها هٿي، ته هو سماجي سياه ڪاريءَ کي طاقتور ڪندا هئا. هيءَ هڪ اهڙو ڪلنڪ آهي جو ڏاڍو اثر رکي ٿو. ايتري قدر، جو جن راين جو مچڻ معاشري لاءِ ممنوع آهي، اهو ٻين سڀني ملڪن کان وڌ انگلستان ۾ عام جام آهي. يعني جيڪي ڪورٽ جي موچڙن جو جو ڪوڪٽڻ تن جي قبوليت. اهي انسان جن جي مالي حالت ڪين ٻين جي مرضيءَ کان بالا رکيو آهي. انهن کانسواءِ باقي ٻين سڀني ماڻهن جو، هن موضوع تي جو رايو هوندو اهو ايتري قدر وزن دار هوندو ۽ جيتريقدر قانون آهي. انسان کي خواه قيد ۾ رکيو وڃي، خواه روزي ڪمائڻ جي وسيلن کان دور رکيو وڃي، جن جي روزي محفوظ آهي. ۽ جن کي اختياريءَ وارن جي خوشنوديءَ جي

(اڳيدل صفحي ٦٩ تان)
انهن تعليمي درسگاهن جي همت افزائي نه ڪجي جن ۾ بائبل جي تعليم نٿي ڏني وڃي. نتيجو هي ڪيڍيو ويو آهي ته انهن ماڻهن جي لاءِ جي ماڻهو نصرانيت کي نه مڃين اهي برداشت جي دائري کان خارج سمجهڻ گهرجن.

ضرورت نه آهي، نه وري ڪنهن هڪ ٽولي جي غصي جو ڊپ اٿن، انهن کي ڪنهن به راءِ جي ڪلم کلا قبوليت جو ڪهڙو ڊپ؟ جي ڊپ هوندن ته به ايترو جو بيا سندن متعلق سٺو خيال نه رکندا، يا سٺا ٻول نه ٻوليندا. اهڙي ڳالهه برداشت ڪرڻ لاءِ شينهن جو جگر ضرورئي نه آهي. اهڙن انسانن جي فائدي جي لاءِ اپيل جي گنجائش ڪانهي. اڳڪلهه جي دور ۾، جي اسان کان مختلف نموني جا خيالات رکن ٿا، انهن جي مٿان اسان ڪڏهن به ايتري ڇوهه نٿا چنبڙيون. اڳين ڏينهن ۾ اهو رواج هوندو هو. سقراط کي قتل ڪيو ويو هو. مگر ڇا ٿيو جو سندس فلسفو سج وانگر اهڙي آسمان تي ٿي بيٺو. اتان پنهنجي ڪرڻن کي آفاق تي اڇليندو رهيو. اوائلي ڪرسچن لوڪ شينهن جي پڃري ۾ اڇليا ويا هئا. مگر انهن جي تعليم ۽ مذهب ختم نه ٿيو. هڪ اسرندڙ جيان، ڏاڍي شان و شوڪت سان اهو ايرندو ويو. هن اوپر اڳين سموري نباتات کي ڍڪي ڇڏيو. جيڪڏهن اسين سماجي تعصب کي اختيار ڪنداسون. ته مان ڪنهنکي به ڪو نقصان ڪين رسندو. اسان کي به رايا دلين تان مٽائي ڪين سگهنداسين. ان جو اثر فقط ايترو ٿيندو، جو ماڻهو مجبور ٿيندا، ۽ پنهنجن راين کي رومال ۾ ويڙهيندا ۽ انهن جي نمائش کان باز ايندا. اهي رايا جيڪي اسانجي اڳيان مذهب جي خلاف آهن، اهي نه ته ڪا بازي جوتين ٿا ۽ نه ڪا هارين ٿا. خواه وقت ڪذرندو رهي. ڏهن سان ويهه ورهيه ٿيندا

وچن. اهي رايا خواه پري خواه اوري ڪٿي به پنهنجي روشني تئا رسائي سگهن. فقط فڪر جي تنگ حالتن ۾ پيا دونهون دکائيندا. خواه ڪن جي دلين ۾ موجود چڱ نه هجن. انسان ذات جي عام معاملات کي روشني ڏيڻ کان قاصر هوندا آهن. اهڙي روشني خواه صحيح هجي، خواه گمراه ڪندڙ هجي. اهڙيءَ طرح ڪن ذهنن جي لاءِ، معاملن جي حالتن کي ٺيڪ طرح سان رکيو ويندو آهي، ۽ ڪنهن به انسان کي، ڪا سزا ڏيڻ کان سواءِ، بغير چون و چرا جي، سڀ موجود رايا قائم رکيا ويندا آهن. ذهني دنيا ۾ امن امان رکڻ لاءِ هڪ اهوئي موزون رستو آهي. ان طرح سان سڀ ڳالهيون جئن هلنديون آهن، ائين پيون هلنديون. مگر هن قسم جي ذهني ناپر آڻڻ لاءِ، جا قيمت ادا ڪرڻي پوندي، اها آهي انسان ذات جي اخلاقي همت جي قرباني. اشياء جي هيءَ هڪ اهڙي حالت آهي، جنهن ۾ اهڙي قسم جي ذهن جو وڏو حصو تئي ٿو، جو ڦڙت آهي؛ جو پيچا ڳاڇا ڪندڙ آهي. ان لاءِ ته سندن اعتقاد جا عام اصول ۽ بنياد پنهنجن دلين تائين محدود رهن ۽ ٻاهر ٻڙڪ نه ڪڍن، ۽ ڪوشش ڪن ته سندن نڪتل نتائج کي حتي الامڪان انهن احاطن اندر رکن، جي انهن پنهنجين دلين اندر رکيا هجن، ۽ اخلاق ۽ منطق کي ٻي ڊپيءَ سان کولي ظاهر نه ڪري سگهن. اهي اهڙا موافق دماغ آهن، جن ڪنهن زماني ۾ فڪر جي دنيا کي زينت بخشي هئي. اهڙي قسم جي ماڻهن کي

ڏسبو تہ يا تہ انهن جي موافقت عام سان آهي، يا تہ سچ جا "زمان ساز" آهن. جن جا دليل، سڀني موضوعن تي پنهنجن پڌنديڙن لاءِ هوندا آهن. جي ماڻهو هن تجويز کي نظر انداز ڪن ٿا، اهي پنهنجن خيالن ۽ غرضن کي اهڙين شين تائين محدود ٿا ڪن، جن کي اصول جي حدن جي اندر مقابلي ڪرڻ کانسواءِ بحث ۾ آڻي سگهجي ٿو. اهي آهن ننڍيون عملي ڳالهيون جي خود بخود ٺيڪ ٿيون ايندیون بشرطيڪ انسان جا ذهن قوي ۽ وسيع هجن. هيءَ ڳالهہ تيسين صحيح نموني ۾ ڪين ٿي سگهندي جيسين انسانن جا ذهن واقعي اهڙا نہ ٿين، تيسين اعليٰ موضوعن تي آزاد ۽ مردانہ وار تصور ڪرڻ خبرباد هوندو آهي.

هن نڪتي تي، بي دين ماڻهن جو خاموش رهڻ، جن جي نظرن ۾ خراب نہ آهي، انهن کي پهريائين هي سمجهڻ گهرجي، تہ ان جي نتيجي ۾ بي دين ماڻهن جي راين تي، اچا ڪوبہ خاطر خواہ بحث نہ ٿيو آهي. انهن مان جيڪي اهڙو بحث ڪرڻ کان قاصر آهن. اهي اگرچ انهن کي ڦهلائڻ کان روڪيا وڃن، تہ اهي رايا ڪڏهن بہ گم نہ ٿيندا. پڇاڳاڇا تي اگرچ بندش هجي، تہ بي دين ماڻهن جون دليون وڌيڪ خراب ڪين ٿين، بشرطيڪ اها پڇا ڳاڇا ڪنهن نموني جي نہ هجي. بندش مان گهٽي ۾ گهٽو نقصان تہ انهن کي ٿئي ٿو، جي بي دين نہ آهن، بلڪ دينداز آهن. انهن جي ذهني

ترقي ختم ٿي وڃي ٿي، انهن جو عقل، ڪفر جي ڊپ
کان محجوب رهي ٿو. اسين شمار ڪري سگهون ٿا ته
دنيا اعليٰ ذهن ۽ ڏڃڻي طبيعت وارن جي ڪري گهڻي
خساري ۾ پيل آهي. اهڙا ماڻهو ڪنهن نه مضبوط، آزاد
۽ قوي خيال جي پچري تي هلڻ کان قاصر هوندا آهن.
انهن کي خطرو رهي ٿو. مبادا انهن جي راه کين اهڙي
منزل تي نه رسائي جا لاديني ۽ بي اخلاقيءَ جو ٺڪاڻو
هجي. اهڙن انسانن ۾ وقتا فوقتا، عميق سرت جا ماڻهو
به ڏسڻ ۾ ايندا آهن، جن جي ڇاڻ دقيق ۽ صاف هوندي
آهي. اهي پنهنجي تمام عمر ذهن سان ڪشمڪش ۾
صرف ڪن ٿا، مگر ان ڪشمڪش کي خاموش رکي
نٿا سگهن ۽ پنهنجي ذهن جي سرچشمي کي خالي ڪيو
ڇڏين. اهڙيءَ ڪوشش ۾ مصروف آهن، جو خيال ۽
عقل کي مذهب پرستيءَ سان متفق رکين، مگر ڪنهن
به صورت ۾ ان ۾ ڪامياب ڪين ٿا ٿين. ڪو به انسان
هڪ وڏو مفڪر ٿي نٿو سگهي؛ جو نٿو سمجهي ته
بحثيت هڪ مفڪر جي، سندس فرض آهي ته پنهنجي
عقل جي رهبريءَ کي پختو جهلي، اهو ڪيس ڪهڙي
به راه ڏي نئي. هڪ اهڙي انسان جي خطائن مان، سچ
کي پاڻ وڌيڪ فائدو رسي ٿو. ڇاڪاڻ جو اهڙو انسان
پوري پوري مطالعي ۽ تياريءَ کانپوءِ پنهنجي واسطي
سوچي ٿو ۽ نه بين جي صحيح راه واسطي، جي فقط
رايا رکن پر سوچ ته ڪن. هڪ وڏي مفڪر جي لاءِ
ضروري نه آهي ته هو خيال جي آزادي حاصل ڪري.

مگر هڪ عام انسان جي واسطي به اها ڳالهه اوترو ئي ضروري آهي، ته هو ڪيتري ذهني بلندي حاصل ڪري جا ان جــي لاءِ موزون هجي. دنيا ۾ اهڙا ڪيترائي ماڻهو آهن ۽ هوندا جي وڏا مفڪر هوندا، تاهم اهي ذهني غلاميءَ ۾ مبتلا هوندا آهن، پر اهڙي ساڳئي ماحول ۾ اهڙا ڪي به نه آهن ۽ نه هوندا، جي ذهني طور چست هجن. اهڙي ڪن جي حاصلات لاءِ جڏهن بہ ڪنهن انسان سعيو ڪيو هوندو، تڏهن ڪفر جون جيڪي قياس آرايون آهن. انهن جو ڏيپ اهڙي انسان جي لاءِ ختم ٿي ويو هوندو. جتي به اهڙي قسم جو اعتقاد هوندو اتي جيڪي اصول آهن، انهن تي ڪو به بحث نه ٿيندو. جتي وڏن سوالن جي چيڙڇاڙ بند هجي، جي انسان ذات جو موضوع ٿي سگهن، جي تاريخ جي ڪن دورن ۾ اهميت سان بيان ٿيل آهن. نه وري جڏهن تڪرار جي ڪري ڪن موضوعن تي اتساه جاڳائڻ کان روڪ ٿئي. جن موضوعن انسانن جون دليون تحرڪ ۾ آنديون هجن ۽ منجهن اهڙو ولولو پيدا ڪيو هجي جو هڪ عام فهم ماڻهوءَ کي به مفڪر جي درجي تائين رسائي چڙهي. اهڙي قسم جو مثال اسانکي يورپ جي تحريڪ اصلاح "Reformation" کانپوءِ ملي ٿو. بيو به اهڙوئي هڪ مثال آهي، سا آهي ارڙهين صديءَ جي پوئين اڌ واري ذهني ارتقاءُ جي تحريڪ. ٽيون مثال، جو ٿورو وقت قائم رهيو، سا آهي جرمنيءَ جي ملڪ جي ذهني ارتقا جڏهن گوئٽي ۽ فشتي جو دور هو [١]. خاص خاص

رابن ۾ اهي دور اگرچ مختلف آهن، تاهم انهن مڙني دورن ۾ ان پاچاريءَ کي ٽڪر ٽڪر ڪيو ويو هو. جنهن ۾ آزاد خيال شخصيتن کي جڪڙيو ويو هو. اهڙن مثالن جي اهم ڳالهه هئي ته پراڻي ستمگريءَ جو خاتمو آئي ۽ ان جي جاءِ تي نئين ستمگريءَ جو اچڻ، پر اها لهر، جا انهن ڏن وقتن تي اٿي هئي. ان يورپ کي اهڙو بڻائي ڇڏيو، جهڙي اها هينئر آهي. انسانن جي دلين ۾ يا سڌاري جي سنستائن ۾، جڏهن به ڪو واڌارو آيو آهي، ته ان جو اصل ڳوليو، ته اهو انهن ۾ ئي ملندو. ڏسڻ ۾ ائين ٿو اچي ته هي ٽيئي لهرون هاڻي ڍريون ٿي ويون آهن، ان جو اهو سبب آهي، جو جيستائين اسين ذهني آزادي حاصل نٿا ڪري سگهون، تيستائين اهڙن واڌارن جو ڪو نئون آغاز به نٿا ڳولي سگهون.

هاڻي اچو ته پنهنجين دلين جي بئي حصي ڏانهن مبذول ٿيون، ۽ اهو فرض ڪرڻ ڇڏي ڏيون، ته جيڪو به رايو ملي سو غلط آهي. اچو ته ائين سمجهون ته اهو هرهڪ صحيح آهي، ۽ انهن کي اهڙي ملهه سان پرکيون، جو چئون ته انهن ۾ جا صداقت آهي، اها آزادي سان جاچي نه ويئي آهي. هڪ انسان، جنهنکي ڪو مضبوط رايو آهي، اهو خواه ٻي دليءَ سان مڃي، ته سندس رايو غلط ثابت ٿي سگهي ٿو، تاهم اهڙي وبچار کان ڪيس تحرڪ ۾ آندو وڃي؛ جو خواه سنجهس ڪيتري به سچائي هجي. اگر اهو آزاديءَ سان هڪ ڀيرو نه پر بار بار، بحث هيٺ نه آيو آهي، ته انکي هڪ مرده

اصول سڏيو ويندو ۽ نه هڪ زنده حقيقت تصور ڪئي ويندي.

ماڻهن جو هڪ اهڙو ٽولو به هوندو آهي. خوش نصيبا اڄڪلهه اهڙا ماڻهو ٿورا آهن، اڳي گهڻا هوندا هئا. جو سمجهندو آهي ته جيڪڏهين ڪو شخص بغير ڪنهن شڪ جي فرض ڪري، ته هو جيڪي خيال ڪري رهيو آهي، سو صحيح آهي؛ حالانڪ ان راء جي اصليت جي سڌ نه هجيس، ۽ نه انجو ڪو بچاءُ ئي ڪري سگهندو هجي. خواه ان جي خلاف جي اعتراض هجن سي معمولي هجن. ته اهڙا ماڻهو فطرتاً ائين سمجهندا آهن ته ان تي سوال اٿارڻ مان فائدو نه پر نقصان ئي ظاهر ٿي سگهندو. بشرطيڪ هڪ دفعو سندن عقيدو ڪنهن اختياري ڪان مقبول ٿئي. هاڻي جتي به انهن جو اثر هوندو آهي. اتي هو تقريباً ناممڪن ڪري ڇڏيندا آهن، جو مڃيل رايا ڪنهن به ڏاهپ ۽ ڪن ڳوت مان منسوخ ڪري سگهجن؛ خواه اڻڄاڻائيءَ ۽ تيزيءَ مان به انهن کي منسوخ ڪري سگهجي ٿو. بحث ڪان انهن کي يڪايڪ بند ڪري ڇڏڻ، ڪو ورلو ممڪن هوندو آهي. هڪ پيرو جڏهين ائين ٿئي، تڏهين اهي اعتقاد، جن جو بنياد ڪنهن خاطريءَ تي نه هوندو آهي، اهي ڪوڙ ثابت ٿي پوندا آهن؛ خواه انهن جي خلاف دليل ڪيئي ضعيف ڇو نه هجن. هن قسم جي امڪان کي ڇڏي ڏيڻ ۽ ائين فرض ڪرڻ ته سچو رايو هميشه ذهن ۾ موجود ٿئي ٿو، مگر اُتي تعصب

وانگر رهي ٿو. ان ڪي دليلن جي ضرورت نہ هوندي آهي، ۽ اهو دليلن جي خلاف هڪ ثابتي هوندو آهي. تہ ان طريقي سان ڪو بہ صاحب دانش سچائيءَ ڪي ثابت ڪري نٿو سگهي. هي ٿمو سچائيءَ ڪي نہ سڃاڻڻ. اهڙي سچائي هڪ سنسو يا ڀرم سڏي ويندي آهي، جا انهن لفظن سان اتفاقي طور چنبڙيل هوندي آهي.

اگر انسان ذات جي عقل ۽ فتويٰ ڪي فروغ ڏيڻ درڪار آهي. ڪم از ڪم پراٽيسٽنٽ ان جا قائل آهن- تہ پوءِ هي اڪلون وڏيڪ صحيح نموني سان ڪيئن استعمال ٿي سگهنديون؟ ۽ اهو بہ اهڙين حالتن ۾ جي انسان سان ايترو تہ وابستہ آهن، جو سندس لاءِ ضروري آهي تہ انهن تي پنهنجا رايا مبني رکي؟ جيڪڏهن هڪ ٿيڻ ڪان وڌيڪ ٻيءَ شيءِ ۾ سمجهہ ۽ ڄاڻ جو فروغ مضمر آهي، تہ پوءِ اهو پڪ اهڙي ماڻهوءَ ۾ هوندو، جو پنهنجن راين جا سبب معلوم ڪري ٿو. ڪنهن بہ موضوع تي، جن جي متعلق صحيح نموني ۾ سمجهڻ اهميت رکي ٿو. ماڻهو خواه ڪهڙو بہ عقيدو رکن، ليڪن کين گهرجي تہ ڪم از ڪم عام اعتراض کان ان کي بچائين. ڪو ڪٿي چوي تہ اچو تہ انهن کي سندن راين جا اسباب سمجهايون، تہ هيءَ معنيٰ اخذ ڪين ٿي ٿئي، تہ راين کي فقط طوطي وانگر ياد رکجي، چو حو انهن تي ڪو بہ تڪرار نٿو ڪري؟ جيڪي جاميٽريءَ جو اڀياس ڪن ٿا اهي رکي ”سڏيان“ ياد نٿا ڪن. مگر انهن جي ثابتيءَ کي بہ سمجهن ٿا.

اڻين ڇوڻ فضول ٿيندو ته اهي جاميٽريءَ جي اسبابن کان غير واقف آهن، ڇو جو انهن اسباب جي غلط هئڻ جو ڪنهن ادم نه ڪيو آهي. اهڙي قسم جي سڪياءُ اهڙي ڪنهن به موضوع، جهڙوڪ رياضي جي لاءِ، بغير ڪنهن شرط جي بس آهي. ڇا لاءِ جو اهڙي موضوع جي متعلق، هڪ سوال جي غلط پهلوءَ جي باري ۾، ڪجهه به چئي ڪين سگهبو. رياضيءَ جي سچائيءَ جي هيءَ خاصيت آهي، جو سڀ دليل هڪ طرفا آهن، نه ڪي اعتراض ڪري سگهجن ٿا. ليڪن ان هر هڪ موضوع تي، جنهن جي متعلق راين ۾ تفاوت جو امڪان هوندو آهي. نيچرل فلاسافيءَ ۾ وري ساڳين حقيقتن جي متعلق هڪ ٻي تشريح به ممڪن هوندي آهي. هڪ اصول جي جاءِ تي ٻيو اصول نافذ ٿي سگهندو آهي- مثلاً هيليو سينٽرڪ اصول بدران جيئو سينٽرڪ اصول ٿي سگهي ٿو. (۱) آڪسيجن جي بدران فلوجسٽن ٿي سگهي ٿي (۲) هتي اهو ٻڌايو ويندو آهي ته ڇو هڪ اصول صحيح آهي ۽ ٻيو غلط. جيسين اڻين نه ٻڌايو وڃي، تيسين اسين پنهنجي راءِ جي سببن کي سمجهي نٿا سگهون. پر جڏهين اسين وڌيڪ منجهيل موضوعن ڏي مبذول ٿيون ٿا، جي اخلاق، مذهب، سياست، سماجي تعلقات، زندگيءَ جي عملن، وغيره جهڙن منجهيل قسم جا هجن، ته پوءِ هر هڪ تڪراري

(1) Heliocentric & Geocentric
(2) Oxygen & Phlogiston.

راء جي دلين جو منو حصو، اسانکي پڌايو آهي ته هو مدائين، پنهنجي مخالف جي مقدمي جو مطالعو، پنهنجي مقدمي کان، جي وڌ نه، ته به کافي اتساه سان ڪندو هو. مقدمي بازيءَ جي ڪاميابيءَ لاءِ هي شخص، يعني سسريو (Cicero) جهڙي ماڻهو جيڪي عمل ڪيو، اهو اسانکي نقل ڪرڻ جڳائي. جيڪڏهن اسين ڪنهن به موضوع جو ان لاءِ اپياس ڪريون، جو ان حقيقت معلوم ٿئي ته جو انسان فقط پنهنجي مقدمي وارو طرف معلوم رکي ٿو، ۽ نه پنهنجي مخالف جو، سو ان مقدمي سان غير واقف سمجهڻ گهرجي. اهڙي انسان جا اسباب خواه چڱا هجن ۽ انهن کي غلط ثابت ڪرڻ جي قابليت ڪنهن ۾ به نه هجي، پر جيستائين اهو انسان ٻئي جي سببن کي غلط ثابت ڪرڻ کان قاصر آهي، ته سمجهو ته هو انهي اسباب جي سمجهڻ کان به ناقص آهي ۽ کيس ڪنهن به راءِ کي اهميت ڏيڻ جو بنياد ڏئي ڪونهي. سندس حالت فقط اهڙي ٿي سگهي ٿي، جو اونيري کان دور سمجهڻ گهرجي. پر جيڪڏهن هو خودکي مطمئن سمجهندو هجي، ته پوءِ يا ته هو اختياريءَ جي گرداب ۾ وهي ويندو، يا ان کي چنبڙندو. جنهن سچي دنيا ڪندي آهي؛ ۽ جنهن طرف ڏانهن سندس لاڙو هوندو، اوڏانهن لڙندو. ڪافي نه آهي ته اهڙو شخص، پنهنجن مخالفن جون دليل بازيون صرف پنهنجن استادن کان ٻڌي، اثين ڪرڻ ۾ چا آهي، جو هو کيس سرسري طرح سان بيان ڪندا. جنهن ۾ ان جي غلط

ثابت ٿيڻ واري ڳالهہ بہ شامل هوندي. دليلن سان انصاف ڪرڻ جو اهو طريقو نہ آهي، نہ وري ان طريقي سان دلائل، انسان جي سمجهہ ۾ ايندا. اهي دليل اهڙن ماڻهن جي واتان ٻڌڻ گهرجن، جو سچ پچ انهن کي مڃيندا هجن، جي انهن جي بچاءَ ۾ سچائيءَ سان وڙهن انهن لاءِ سيڪجهہ ڪن.

جڳائي تہ هڪ انسان، انهن دليلن کي مڃائيندڙ نموني ۾ ۽ پوري ڍنگ ۾ سمجهي. موضوع جي صحيح نظريي کي، جن مشڪلاتن سان ڪشمڪش ڪرڻي آهي، انهن جو سچو زور محسوس ڪري، نہ تہ سچائيءَ جو پاڳو، جو ان ۾ هوندو تنهن مان ڪو پاڻيوار ٿي ڪين سگهندو. سچائيءَ جو اهوئي حصو، دليلن ۾ جا دقت آهي، انکي قابو ڪري ٿو ۽ ان کي ڪڍي ٻاهر ڪري ٿو. تعليم‌يافتہ ماڻهن جو نوانوي في صد حصو، هنن حالتن ۾ هوندو آهي. بلڪ جيڪي ماڻهو پنهنجن راين لاءِ ڏاڍي وضاحت سان بحث ڪندا آهن، اهي بہ هنن حالتن ۾ هوندا آهن. انهن جا نتيجا صحيح ٿي سگهن ٿا، ليڪن ڪهڙي بہ شيءِ، جنهن جو ڪين علم هجي، سو غلط بہ ٿي سگهي ٿو. ڇا لاءِ جو جيڪي ڪانئن مختلف نموني ۾ سوچين ٿا، انهن جي ذهني حالت ۾ انهن جهاتي ڪين وڌي آهي. نتيجو ڇا آهي، تہ اهڙا انسان، صحيح معنيٰ ۾، اهڙي ڪنهن بہ اصول کي سمجهي نٿا سگهن؛ جنهن لاءِ هو خود دعويٰ ڪندا هجن. اهڙي اصول جي انهن پاڳن کي خود اهي شخص بہ

ڪين سمجهن ٿا، ته پوءِ باقي جيڪي وڏيڪ هجي، ان شيءِ جي تشريح ڪيئن ڪندا هوندا؟ يا ان کي سچو ڪيئن ثابت ڪندا هوندا؟ اهي ويچار جـي پڏائين تـه اها حقيقت، جا ظاهراً ائين ڏسڻ ۾ ايندي هجي، ته ٻيءَ حقيقت سان تڪرار ۾ آهي. سا ان سان ٺهي به سگهي ٿي، يا ته به مضبوط دليل، جيڪي بلڪل عيان هجن، انهن مان ڇو هڪ کان ٻئي کي ترجيح ڏئي؟ سچ جا سڀ پاڳا، جي هڪ مڪمل ڇاڻو ذهن جي نبيري کي فيصل ڪن، اهي ڏاريا آهن، انهن جي خبر نه ته ڪنهن کي ٿي سگهي ٿي، سواءِ انهن جي جن ٻنهي طرفن کي هڪجيترو پڌو هوندو ۽ بغير ڪنهن به پاسخاطريءَ جي، ائين ڪيو هوندو ۽ ٻنهي طرفن جا دليل، تيز کان تيز روشنيءَ ۾ ڏٺا هوندا. اخلاقي ۽ انساني موضوعن جـي صحيح سمجهاڻيءَ لاءِ هي قاعدو ايترو ته ضروري آهي، جو اگرچ سيني اهم حقيقتن جا مخالف هن جهان مان لڏي وڃن، ته به انهن کي خيال ۾ آڻڻ ۽ انهن کي تيز کان تيز تر دليلن سان پشتي ڏيڻ ضروري آهـي. اهڙا دليل وري اهڙي هڪ هوشيار وڪيل کان ڏيارڻ گهرجن، جو شيطان جو پڪو مريد هجي.

انهن ويچارن جي زور کي گهٽ ڪرڻ جي لاءِ، هڪ اهڙو مخالف، جو مباحثي ۾ آزاد هجي، ڇوندو نه انسان ذات جي واسطي ضروري نه آهـي، ته ڏاهن ۽ فيلسوفن، سندن راين جي خلاف يا فائدي ۾ جيڪي ڇيو آهي، ان جي ڇاڻ حاصل ڪري، نه وري هڪ

خام انسان لاءِ گهربل آهي ته منجهس چالاڪ دشمن جي
سيني غلطين ۽ ڪوڙين ڳالهين کي ظاهر ڪرڻ جي
قابل هجي، ايترو ئي ڪافي آهي، جو ڪو اهڙو ماڻهو
هجي، جو هميشه جواب ڏئي سگهي، جو ناواقف ماڻهن
کي گمراه ڪرڻ جي ڪا ڳالهه ئي نه رهي. حقيقت
جي ظاهر سببن جي واقفيت جڏهن معصوم طبيعت انسانن
کي پوي ٿي، تڏهن اختياريءَ تي ڪنهن يقين رکن،
۽ جڏهن ته سڌ هوندي اٿن ته ڪنهن به دقت کي حل
ڪرڻ جي نه منجهن قابليت آهي ۽ نه چاڻ. تڏهن انهن
ڪٺي خاطري ڪن، ته اهڙا سڀ سوال، جي اٿاريا ويا
آهن، سي يا ته اڳ ئي حل ٿي ويا آهن، يا ته جن کي
هن معاملي ۾ خاصي تربيت حاصل آهي، اهي انهن جا
جواب ڏئي حل ڪندا.

موضوع جي هن نظرئي کي، جي قبول ڪجي، ته
ان جي لاءِ سڀ کان وڌ جنهن شيءِ جي دعويٰ اهڙن
ماڻهن کان ڪرائي سگهجي، جي سچ جي چاڻ تي
سولائيءَ سان مطمئن هوندا آهن. اهو سچ جو ان جي
يقين سان شامل هوندو آهي. ته به آزاد مباحثي لاءِ
دليل ڪنهن به صورت ۾ ڪمزور نه ٿيندا. انسان ذات
کي هرهڪ راءِ جو هڪ معقول يقين هئڻ گهرجي،
ان اصول جو جواب بلڪل ٺيڪ ڏنو ويو آهي، مگر
ان بابت ماڻهن کي يقين ڪيئن ڏياري سگهبو؟ ڇو جو
جيڪي جواب ۾ گهربل آهي، اهو پڌايو نه ويو آهي.
ٻين لفظن ۾ ۽ اگرچ اعتراض ڪندڙن کي موقعو نه

ڏنو وڃي ته پڌائبن ته ائين غلط آهي يا نه، ته اهو جواب
ڪيئن ٺيڪ ٿي سگهي ٿو؟ جي عوام خود کي پڌل
نٿو رکي، ته ڏاها ۽ فيلسوف ماڻهو جن کي ئي اهڙين
دقتن کي حل ڪرڻو آهي، تن کي پڌل رکڻ گهرجي
۽ اهو به اهڙيءَ طرح جو جتي دقتون وڏيڪ منجهيل
هجن اتي. پر ائين ڪرڻ به تيسين ممڪن ڪونهي؛
جيسين انهن کي آزادانه طور نه بيان ڪيو وڃي ۽ اهڙي
فائدي واري روشنيءَ ۾ انجو مطالعو ڪيو وڃي؛ جهڙي
روشني اهي قبول ڪن. منجهيل معمن کي منهن ڏيڻ
جو رستو، جو ڪئٿولڪ ديول کي حاصل آهي، اهو
نيارو آهي. اهي چا ڪندا آهن، جو جيڪي سندن متن
کي مڃين ۽ جيڪي انهن کي نه مڃين، تن جي وچ ۾
هڪ وڏو خليج مقرر ڪندا آهن. پنهي ڌرين مان ڪنهن
کي به آزادي ڪين هوندي ته هو چا قبول ڪن، مگر
پادري صاحب پنهي کي هڪبئي جي خلاف دليلن سان
روشناس ڪندو آهي؛ يعني ته منڪرن جا پستڪ به
پڙهندو آهي. پر ان لاءِ ته انهن جا جواب حاصل ڪري
ڪئٿولڪ ديول ۾ عام ماڻهو فقط تڏهن مدعو ڪيا
ويندا آهن، جڏهن ڪا خاص اجازت ملندي آهي. اهڙي
اجازت ڏاڍي ڏکي ملندي آهي. هيءُ قائدو؛ هڪ مخالف
جي مقدمي کي به پادري لوڪن جي واسطي ايتروئي
فائديمند ثابت ڪندو آهي. پڻ اهڙا وسيلا به ڳولي
پڌائيندو، جو ان کي دنيا جي اڳيان غلط ظاهر ڪن.
ان طرح سان ڪئٿولڪ؛ جي خود کي سڀني کان اتم

سمجهندا آهن، جو ذهني ارتقا ٿيندو رهي ٿو. اگرچ ڪن ذهني آزادي گهڻي حاصل نہ آهي، تاهم هن اٽڪل سان هو هڪ قسم جي ذهني بلنديءَ تي رسڻ ۾ ڪامياب ٿي ويندا آهن، ۽ سندن ارادو بہ اهڙوئي هوندو آهي. آزاديءَ ڪانسواءِ فقط ارتقا ۽ اصلاح هڪ آزاد ۽ عظيم دماغ کي تشڪيل نہ ڏيئي سگهندا آهن؛ اهڙو واڌارو اهڙي دماغ کي تشڪيل ڪندو، جو هڪ قابل وڪيل بڻجي سگهي، مگر اهي ملڪ، جتي پراٽيسٽنٽ عقيدو هجي، هيءَ شيءِ حاصل نہ ٿي ٿئي؛ خواه پراٽيسٽنٽ لوڪن جو عقيدو فقط ڪاغذ مٿان هجي. ڪنهن بہ مذهب کي اختيار ڪرڻ جي جوابداري انسان جي پنهنجي مٿان هوندي آهي. ان کي پادرين جي مٿان ڦٽي ڪرڻ ٺيڪ نہ آهي. جن حالتن ۾ دنيا هميشہ آهي، انهن جي ڪري عملي طرح ناممڪن آهي، تہ اهي مڪتوبات، جيڪي فقط علما پڙهن؛ انهن کي غير علما کان بہ دور رکجي. انسان ذات جا استاد ۽ علما جيڪي چاهن ٿا، اگرچ ان کي ڏي سمجهن نہ پوءِ بغير ڪنهن روڪ ٽوڪ جي ڪجهہ بہ لکڻ يا شايع ڪرڻ آزاد ڳالهہ هجي ها.

مجبل رايا جيڪڏهن صحيح هجن ها، تہ آزاد مباحثي جي غير حاضريءَ جو گندو اثر؛ ماڻهن کي فقط اسباب کان غير واقف رکڻ تائين محدود هجي ها؛ ۽ ائين خيال ڪيو وڃي ها تہ هيءَ جي ذهني نہ، تہ اخلاقي خرابي نہ آهي، ۽ ان جو اثر ڪنهن بہ راءِ تي ڪين ٿو پوي.

حقيقت ڇا آهي جو، ڪنهن ڪردار جي متعلق بشرطيڪ بحث مباحثو نه ڪيو وڃي. نه فقط راڄن جا سبب وسارجن ٿا، پر انهن جو مطلب ئي وساريو ٿو وڃي، جيڪي الفاظ ان کي بيان ڪن ٿا؛ اهي ڪي به خيال نٿا پيدائي سگهن؛ جي ڪن خيالن کي پيدائين ٿا ته انهن جو هڪ حصو خيال جي بدران، اتي فقط چند محاورا وڃيو بچن، جي بر زبان ياد رهيا هجن. پر جي معنيٰ ڏي ڏسبو ته انهن جي فقط ککڙي ۽ کل وڃي رهيا هوندا، گر ۽ گودو ختم هوندو. انسان ذات جي تاريخ جي جنهن باب ۾ هي ۽ حقيقت ظاهر آهي، انکي سچائيءَ سان پڙهيو ئي ڪين ٿو وڃي، نه وري ان تي ڪو فڪر ڪيو ٿو وڃي.

هر هڪ اخلاقي اصول ۽ مذهبي تجربي ۾ هي ڳالهه رقمطراز آهي، اهي سيپيئي معنيٰ ۽ قوت سان پريا پيا آهن. مگر اها معنيٰ ۽ قوت رڳو انهن لاءِ آهي، جن انهن کي وجود ڏنو؛ زياده ته انهن جي تابعين لاءِ آهي. انهن جي معنيٰ کي پوري پوري قوت سان محسوس ڪجي، ۽ شايد هڪ پرپور چاڻ ۾ سمجهجي، ته ائين فقط ان حالت ۾ ٿئي ٿو، جڏهن ان اصول يا مذهبي فرقي کي پين تي فوقيت نٿي ملي. اهڙي فوقيت حاصل ڪرڻ لاءِ، اصولن ۽ مذهبي فرقن جي وچ ۾ ڪشمڪش جاري رهي ٿي. آخرڪار هڪ اصول يا فرقو غالب پوي ٿو. پوءِ اهو هڪ ”عام رايو“ بنجي پوي ٿو، يا ان جي ترقي ختم ٿي وڃي ٿي ۽ جيڪو ميدان هن

ھر ڪيو آهي، ان تي ته هو قابض رهي ٿو، مگر ان
کان وڏيڪ پڪڙجڻ ڇڏي ڏئي ٿو. هنن نتيجن مان
جڏهن ڪوبه نتيجو ظاهر ٿيندو آهي، ته پوءِ موضوع
تي جو تڪرار هوندو آهي، اهو ڍرو ٿي آخرڪار ختم
ٿي ويندو آهي. ان جي جاءِ تي وري هڪ اصول ڪڙو
ٿي پوندو آهي. اهڙو اصول، اگرچ هڪ مڃيل رايو نه
به هوندو آهي، تاهم جن به ان کي قبول ڪيو هوندو،
انهن جي واسطي اها هڪ موروثي ڳالهه ٿي پئي هوندي
۽ نه اهڙي ڳالهه جيڪا پوءِ اختيار ڪئي ويندي آهي.
اهڙن اصولن جي باري ۾ هڪ اصول ڇڏي پئي کي
مڃڻ ۽ مڃيندڙ جي خيال ۾ ٿوري جڳهه والاريندي آهي.
اهڙو انسان، انهن اصولن جو پوءِ دنيا جي خلاف دفاع
ڪندو آهي، ۽ يا ته دنيا کي قائل بنائيندو آهي، يا ته
پوءِ جوش ڍرو ڪري ماٺ ٿي ويهي رهندو آهي. پوءِ
جيڪي ان جي خلاف هوندا آهن، انهن کي به دليل
ڏئي تنگ ڪرڻ کان قاصر هوندو آهي. هن هنڌ کان
وٺي سمجهبو ته ان اصول ۾ جا زنده قوت هئي، ان
جو زوال شروع آهي. سڀني فرقن جي علمائن کي اڪثر
ڪري ڏسبو آهي، ته هڪ دقت جي شڪايت ڪندا
آهن. اها هيءَ، جو جن ماڻهن ۾ يقين هوندو آهي، انهن
جي دلين ۾ اهو حقيقت جو نيڪ ڏيپ جاڳائڻ کان
قاصر ٿين ٿا. ڇو جو اهو ڏيپ ماڻهن جي احساس ۾
جڳهه ڻاهي ٿو ۽ سموري هلت چلت مٿان اختيار حاصل
ڪري ٿو. مگر جڏهن هڪ فرقو، محض پنهنجي رندگيءَ

ڪي برقرار رکڻ جي لاءِ، جد و جهد پيو ڪندو آهي، نڌهن اهڙي قسم جي دقت اصل ڪين ڏسڻ ۾ ايندي آهي. اهڙي جهاد ۾ جيڪي هيٺين ڪان به هيٺان مجاهد هوندا آهن، تن کي به خبر هوندي آهي، بلڪ محسوس ڪندا آهن، ته هو ڇاجي واسطي وڙهي رهيا آهن. پنهنجي ۽ ٻين جي اصول ۾ جو فرق هوندو آهي، آهي انکي به محسوس ڪندا آهن ۽ هرهڪ عقيدي جي زندگيءَ واري وقت جي اندر، ڪيترائي اهڙا انسان ملندا آهن، جن پنهنجي اصول جي بنياد ڪي، پنهنجي خيالن جي هرهڪ تصور ۾ ڏٺو هوندو، انهن کي توريو تڪيو به هوندو، ۽ هرهڪ اهم حالت مهل ائين ڪيو هوندو ۽ ڪردار جو پورو پورو اثر جو اهڙي عقيدي ۾ يقين رکڻ سان دلين ۾ پيدا ٿيندو آهي، جانچيو هوندو. جڏهن به اهڙو عقيدو موروثي ٿيو هوندو؛ جڏهن انکي ماڻهن ڦڙتائيءَ سان نہ، مگر سستيءَ سان مڃيو هوندو. ٻين لفظن ۾ ته جڏهن ذهن کي اهڙيءَ طرح مجبور نہ ڪيو ويو هوندو، جهڙو ٻهرين ڪيو ويو هو، ۽ ان جي قوت کي جن سوالن کي قبول ڪيو ويو هو تن جي استعمال لاءِ ڏيکيو ويو هو، ته ڇا ٿو ٿئي جو اعتقاد ته فراموش ٿيو وڃن، باقي وڃيو رسومات بچن. پوءِ اهڙي اعتقاد کي فقط ان لاءِ مڃئو ٿو پوي، جو جڻ ته ان کي خيال ۾ محسول ڪرڻ هڪ ضروري شيءِ هجي ۽ ان کي هرهڪ تجربي ۾ پيو آزمائيو، تانجو انجو لاڳاپو ماڻهوءَ جي اندروني زندگيءَ سان ختم ٿي ويندو آهي.

هن دور ۾ اڪثر ڪري اهڙيون حالتون ڏٺيون ويون آهن، جو عقيدو ته موجود هوندو آهي. مگر اهو ذهن کان ٻاهر هوندو آهي. ڇاڪاڻ جو اهي سڀ تاثرات جي انسان جي فطرت جي بلند حصن سان مخاطب ٿين ٿا. انهن کي اهڙو عقيدو سخت ڪيو پنڊ پهڻ ڪيو ڇڏي. پنهنجي زور کي ڪنهن به زنده يقين سان ظاهر ڪرڻ کان قاصر ٿيو پوي، پوءِ دل يا دماغ جي لاءِ ڪجهه ڪرڻ کان عاجز ٿيو پوي. بلڪ پوءِ ماڻهو جي دل و دماغ جي لاءِ هڪ چوڪيدار ٿيو بيهي ٿو، ۽ ٻيءَ ڪنهن به ڳالهه کي دخل ڏيڻ نٿو ڏئي.

ڪيتري حد تائين اهي اصول جي ذاتي طرح انسان جي ذهن تي گهرا نشان ڪن ٿا، اتي مرده يقينن وانگر رهڻ گهرجي؟ خواه انهن کي انسان جو تصور ڪڏهن خيال ۾ به نه آڻي؟ تاهم احساسات ۾ ڇاڻ، اهڙيءَ طرح سان مثال ڏين ٿا، جهڙيءَ طرح سان عيسائين جي اصولن کي هڪ اڪثريت مڃي ٿي، منهنجو اشارو آهي ته اهو جيڪي سڀ ديوليون ڇين، جيڪي سڀ فرقا قبول ڪن. يعني جيڪي ڀاڪا ۽ نڪتا نئين عهدنامي ۾ آهن ۽ جن کي ڏاڍو مقدس سمجهيو وڃي ٿو، ۽ جيڪي ڪرسچن آهن، اهي انهن کي قانون ڪيو ٿا مڃين. تاهم ڪو هڪ ڪرسچن پنهنجي هلت چلت کي انهن قانونن جي مطابق نه ته هلائي ٿو ۽ نه وري آزمائي ٿو. هو جڏهن ان درجي جي ڳالهه ڪري ٿو، تڏهن فقط ان لاءِ ڪري ٿو، ته سندس ملڪ جو دستور آهي،

يا سندس جماعت يا مذهب جو ”چالو“ آهي، اهڙيءَ طرح سان هنڪي هڪ طرف اخلاقي ڀاڪن جو سنئو ملي ٿو، جنهنڪي هو ”خدائي ڏاهپ“ سمجهي ٿو، يا پنهنجي حڪومت جو قانون تصور ڪري ٿو، ٻئي طرف سمجهي ٿو ته اهي روزمره جي نبيرن ۽ هلت چلت جا دستور آهن؛ جن سان اهي ڀاڪا ڪجهه قدر متفق ٿين ٿا. پر ڀيا جي ايترو گهڻو متفق نٿا ٿين، اهي ته وري ڀاڪن جائي مخالف ٿيو پون. تاهم سرسري نظر سان ڏسبو ته اهي سڀ ڪرسچن عقيدي ۽ دنيوي زندگيءَ جي نفعن ۽ نسخن جي وچ ۾ هڪ قسم جو ميلاپ آهن. اهڙن درجن ۽ پيمانن جي ڀرين ٽولي کي هڪ نصارو سر تسليم خم ڪري ٿو. مگر ٻئي قسم جي هو صحيح معنيٰ ۾ تعبيداري ڪري ٿو. سڀ ڪرستان مڃين ٿا ته جيڪي غريب ۽ نهٺا آهن، انهن تي ڌڻيءَ جي رحمت آهي ۽ انهن سان دنيا غلط نموني ۾ هلت هلي آهي، ۽ ائين مڃين ٿا ته هڪ ڏونگر ماڻهوءَ لاءِ خدائي مملڪت ۾ داخل ٿيڻ اهڙو ڏکيو آهي، جهڙو اُٺ جي سئيءَ جي ناڪي مان ٽپڻ. اهڙن ڪرستانن کي گهرجي ته پين کان حساب ڪتاب نه وٺن، جو سيائي انهن کان به حساب ورتو ويندو. انهنکي ڪڏهن به سنهن کڻڻ نه گهرجي، ۽ انهن کي پنهنجي پاڙيسريءَ کي ائين سمجهڻ گهرجي، جڻ ته هو انهن جهڙو آهي. اگرچ سندن لبادو ڪو شخص چورائي ته کين گهرجي ته پنهنجو نيم تنو به ان کي ڏئي ڇڏين، جنهن کي فردا

جو خيال چئجي ، اهو انهن کي نہ عشق گهرجي. انهن جي لاءِ سچو عشق انهن ۾ آهي، جو جيڪي بہ اٿن سو غربا ۾ تقسيم ڪري ڇڏين ، هاڻي جڏهن اهي چون ٿا تہ ”اسين تہ هنن سڀني ڳالهين ۾ يقين رکون ٿا“ تڏهن هو ڪوڙ ڪونہ ٿا ڳالهائين ڪو شڪ نہ آهي تہ هو انهن کي مڃين ٿا مگر ”ڪردن و گفتن فرق دارد“ خواه ان ڳالهہ تي بحث نہ ٿيو هجي پر اهو زنده اعتقاد جو هلت چلت کي سينگاري ٿو. ان سي باري ۾ اهڙن اصولن کي نصارا فقط تيستين تائين مڃين ٿا ، جيستين تائين انهن تي عمل ڪرڻ سندن لاءِ آسان آهي. اصول تہ اهڙا ڪارائتا آهن جو انهن سان دشمن کي مات ڪري سگهجي ٿو. ۽ انين بہ سمجهيو ويو آهي ، تہ انهن اصولن کي پنهنجا سبب ٿاهي اڳيان رکيو ويندو آهي ، ۽ پوءِ ڪو واڪاڻ جوڳو ڪم ڪيو آهي. پر جيڪڏهن ڪو ماڻهو ياد ڏهاني ڪري ، تہ اهي پهاڪا اهڙيون ضروري ڳالهيون پڌائين ٿا ، جن کي ڪرڻ جو فقط گمان بہ نٿو ڪري سگهجي ، سواءِ ڪنهن فائدي جي اهڙن غير مقبول ڪردارن ۾ شمار ڏجي ٿو. جي فقط پين ماڻهن کان بهتر سمجهن ٿا. انهن اصولن جو اثر ، عام تي اصل ڪونهي. انهن جي لاءِ منجهن ڪابہ وقعت ڪانهي. اهڙن انسانن کي فقط انهن اصولن جي ”سر“ سان محبت آهي؛ ڪين اهڙا احساس ڪين آهن، جو الفاظ سان نڪري عمل تائين رسن. انسان جي ذهن کي مجبور ڪن تہ انهن کي قبول ڪن، انهن کي

قاعدي سان درست ڪن. جڏهن به ڪنهن هلت جي هلڻ جو ذڪر ٿئي ٿو، تڏهن هو ”فلان“ يا ”فلان“ لاءِ تهارين ٿا ته ڪين سمجهائي ته خود عيسيٰ ڪي ڪهڙيءَ حد تائين مڃين؛ ۽ ڪهڙيءَ حد ڪانپوءِ نه مڃين.

اسين ڪٿي خاطري ڪريون ته اوائلي ڪرستانن سان اها حالت نه هئي، مگر انهن جي حالت بي هئي. پر جي اٿين هجي ها ته نصرانيت چند حقير بهودين سان شروع ٿي ايترو ڪهڙو هرگز نه پکڙجي ها، ۽ نه وري روم جي شهنشاهت جي مذهب ۾ دخل ڪري سگهي ها. جڏهن سندن دشمن چيو هو، ”ڏسو، ڏسو هي نصارا ڪيئن نه هڪٻئي تان فدا پيا ٿين.“ اهڙو اشارو ته اڄڪلهه ڪير به نتو ڪري. تڏهن انهن ڪي پنهنجي عقيدي جي اهڙي صاف معنيٰ ڏسڻ ۾ ايندي هئي، جو ان ڪان يوءِ ڪڏهن به ڏسڻ ۾ ڪين آئي. هن خسيس ڳالهه جي نصرانيت احسانمند آهي، ڇاڪاڻ جو اڄڪلهه هوءَ پنهنجين حدن کي پکيڙڻ کان قاصر آهي، ۽ ارڙهن صدين جي گذري وڃڻ جي باوجود اها فقط يورپ تائين محدود آهي. بلڪ جيڪي نصارا پنهنجي مذهب تي پختا آهن ۽ اصول وارا آهن، اهي انهن اصولن ڏانهن ڏاڍيون معنائون مبذول ڪندا آهن. عام طرح سان اٿين ٿيندو آهي ته جو حصو سندن دماغن ۾ ڪهڙو قوت هوندو آهي، اهو سو هوندو آهي جنهنکي ”ڪالون“ يا ”نوڪس“ جنم ڏنو هو [۱] هنن جي دماغن ۾ عيسيٰ

(1) Calvin and Knox

وارا مقولا موجود هئا، پر انهن جو اثر فقط ايترو هو، جيترو ڪنهن به ڳالهه ڪي، جا وڻندڙ هجي، پڌڻ ۾ هوندو آهي. ڪو شڪ ڪونهي ته ڪيترائي سبب آهن، ته جيڪي اصول هڪ فرقي لاءِ تعويذ جي حيثيت رکن ٿا، اهي پنهنجي قوت ڪي ڪافي گرفت سان جهلين ٿا، بنسبت انهن اصولن جي، جي سڀني ٻچيل فرقن لاءِ عام آهن. آخرڪار پادري صاحب ايتري زحمت گوارا ڇو ڪن ته انهن جي معنيٰ زنده رهي؟ مگر هڪ سبب آهي، جنهن جي ڪري ڪي خاص اصول وڏيڪ پچا ڳاڇا جا مرڪز ٿين ٿا، ۽ انهنڪي مخالفن کان اڪثر بچائي رکيو ويندو آهي. پر جڏهن ڏسندا آهن ته ميدان تي ڪوبه مخالف ڪونهي، تڏهن پادري صاحب ۽ سندس شاگرد ٻئي رکو ننڊون ڪندا آهن.

سڀني روايتي اصولن جي متعلق، جن جو تعلق ڏاهپ سان، يا زندگيءَ جي علم سان، يا اخلاق يا مذهب سان هجي. عام طرح سان ساڳي ڳالهه هوندي آهي، زندگيءَ جي عام راين سان، ڪيترين ئي ٻولين ۾ ادب موجود آهي. زندگي ڇا آهي؟ خود ڪي ڪيئن هلائجي؟ اهڙا رايا جن جي سڀڪنهن کي سڌ آهي. جن کي هرهڪ مڃتا سان ٻڌندو آهي ۽ دهرائيندو آهي. انهن کي حقيقت ڪري سمجهيو آهي. تاهم اسان سان ڪيترن ئي ماڻهن کي انهن جي معنيٰ جي سڌ تڏهن پوندي آهي، جڏهن ڪو تلخ تجربو درپيش ايندو آهي. جڏهن ڪنهن غير متوقع مصيبت، يا ڪمبختيءَ کان مجروح ٿي، هڪ

انسان پنھنجي دماغ مان ڪو پھاڪو، يا ھڪ عام مقولو ياد ڪري ٿو، جو سندس سڄي ڄمار ۾ ھڪ ساٿي ٿي رھي ٿو، تہ ان جي معنيٰ جھڙي تڏھن روشن ٿي ھوندي. اھڙي اڳي ڪڏھن روشن ڪين ٿي ھوندس. اھا معنيٰ اگرچ تڏھن معلوم ٿئي ھا تہ ھو ان آفت ۾ نہ ڦاسي ھا جنھن ڪان مقولو ياد آيو ھئس؛ يقينا ان جا اسباب آھن خواہ ان تي بحث ٿئي يا نہ. اول تہ ڪيترين ئي حقيقتون اھڙيون آھن، جن جي معنيٰ تيستين سمجھہ ۾ نٿي اچي، جيستين ڪو شخصي آزمودو نہ اسانکي معلوم ڪرائي، پر ھنن الفاظ جي معنيٰ جيتري گھٽي سمجھي ٿي، تيترو معلوم ٿئي ٿو تہ جيڪڏھن انسان انھيءَ جي سيني پھلوئن تي بحث ڪرڻ جو عادي ھجي ۽ اھڙو بحث انھن سان ھجي، جن انکي پليءَ پت سمجھيو ھجي. انسانن جي غلطين جو اڌ سبب اھو بہ ھوندو آھي، جو جڏھن ڪنھن شيءِ جي متعلق ھو شڪي نہ ھوندا آھن؛ تڏھن ان تي ويچار ڪرڻ ڇڏي ڏيندا آھن. اھا انسانن جي خطرناڪ عادت آھي. اڄڪلھہ جي ھڪ اديب، ان کي ڏاڍو نيڪ طرح بيان ڪيو آھي، يعني تہ ”اھا آھي ھڪ فيصلي ڪمل راءِ جي اگھور ننڊ.“

سوال ٿي سگھي ٿو تہ صحيح علم جي لاءِ، اتفاق راءِ جي غيرحاضريءَ ۾ ڪھڙو ضروري شرط ٿي سگھي ٿو؟ ڇا، انسان ذات جو ڪو حصو رڳو غلطيون ڪري تاڪہ حقيقت کي حاصل ڪري سگھجي، ائين ضروري آھي؟ ڇا، جڏھن ھڪ عقيدو، عوام جو اعتراف حاصل

ڪري ٿو، تڏهن اهو صحيح ۽ ضروري سڏي سگهجي؟ ڇا، هڪ مسئلي جي مڪمل ڄاڻ نٿي ٿي سگهي، جيسين ان جي متعلق ڪو شڪ نہ هجي؟ جڏهن انسان ذات هڪ حقيقت کي متفق ٿي مڃي ٿي، تہ ڇا حقيقت آهي، منجهانئس نابود ٿيو وڃي؟ اڇا تائين تہ ائين سيڪاريو ويو آهي، تہ دماغ جي فلاح لاءِ اعليٰ کان اعليٰ نتائج ۽ بلند مقاصد، هن ڳالهہ ۾ لڪل آهن، تہ انسان ذات کي وڌيڪ کان وڌيڪ تحد ڪيو وڃي، تہ هوءَ سڀني اهم اشياءَ جو اعتراف ڪري. ڀلا جنهنکي دماغ ڇئجي، اهو تيسين موجود هوندو آهي، جيسين ان پنهنجي مقصد کي نہ حاصل ڪيو هجي؟ ڇا، هڪ فتح جو قول، جڏهن فتح مڪمل ٿي وڃي ٿي، تڏهن ختم ٿي ويندو آهي؟

مان اهڙيءَ ڪنهن بہ ڳالهہ لاءِ ”دائو“ ڪين ٿو ڪريان. جئن انسان ذات ترقي ڪندي ويندي، تيئن اهڙن اصولن جو تعداد، جنکي ماڻهو مشڪوڪ نٿو ڇئجي، يا جن تي تڪرار نٿو ٿئي، اهي وڌندا ئي رهندا. جيڪي اهڙيءَ حد تي رسيا هوندا؛ انهن جو مقابلو ڪوبہ نہ هوندو، ۽ انسان ذات جو فلاح حقيقتن جي ڪنهيرپڻي جي گهٽائيءَ سان توريو ويندو! هڪ سوال ڪانپوءِ ٻئي جي وچ جو تڪرار ٿئي ٿو، ان جي وچ مهلت، اهم واقعات سان هڪ آهي. جنهنجي ڪري راءِ پختي ٿي ٿئي. اهڙي پختگي، صحيح راءِ جي حالت ۾ بہ اهڙي مفيد آهي جهڙي غلط ۽ خطرناڪ راءِ جي

حالت ۾ ، مختلف راين جي حدن جو هن طرح رفتي رفتي سوڙهو ٿيڻ ، لفظ جي معنيٰ جي پنهي نمونن ۾ ضروري آهي ، ڇا لاءِ جو ائين لازمي ۽ اٽر آهي، جنهن جي ڪري اسين مجڻ لاءِ تيار نه آهيون، ته انهن جا سيئي نتائج فائديمند هوندا . هڪ حقيقت ۾ جو جٿرو جاڳندو خطرو آهي، انکي ۽ انهن جي امداد جي نقصان کي اگرچ عبور ڪرڻ محال آهي، تاهم اها ڪا اهڙي خامي نه آهي جنهنکي عالمگير اهميت نه هجي؛ خواه ان کي شرحوار ڪرڻ، يا ان جو دفاع ڪرڻ درڪار آهي. جتي اهڙي قسم جو فائدو حاصل نه هجي، ته آءٌ سمجهندس ته انسان ذات جا معلم ۽ پادري ڪوشش ڪن ۽ انجو بدل هٿ ڪن؛ اهڙي ڪا تجويز ، جا سوال جي دقتن کي پڌنڌڙ جي ڪنن تي آڻي، سو به اهڙيءَ طرح جڻ ته اهي هڪ مخالف سورمي جي زور تي آيون هجن ، جو مذهب بدلائڻ لاءِ ماندو ٿجي .

مگر هن مقصد جي لاءِ اُپاءُ ڳولڻ بدران ، اسانجي استادن ۽ پادرين وٽ جيڪي اپاءُ هئا ، اهي به هنن هٿان وڃائي ڇڏيا . افلاطون جي مڪالمن ۾، سقراط جو علم منطق، جنهنکي ڏاڍي شان سان تمثيل ڪيو ويو آهي. اهو به ساڳئي بيان لاءِ اپاءُ هو ، اهي مڪالما فلسفي جي عظيم سوال تي انڪاري مباحثا هئا، جنکي ڪمال فن سان لکيو ويو هو ، تاڪه ان هرهڪ شخص کي ، جنهن ڇاتل راين کي اختيار ڪيو هجي ، خواه موضوع جي ڪيس سمذ نه به هجي، مطمئن ڪري. مگر

اهڙا ناڈين سقراط، پنهنجن اصولن کي ڪا خاص معنيٰ نہ ڏني آهي، حالانڪ هو انهن جي دعويٰ ڪندو هو، اسين ماڻهو پنهنجي لاعلميءَ جي ڄاڻ جي باوجود هنڪي اڏين چئي سگهون ٿا نہ، ڪيس هڪ شيءِ جي کهرج هئي، ۽ اهو هو پختو اعتقاد ۽ هو پنهنجن اصولن جي معنيٰ ۽ انهن جي شهادت جي پو تي مدار رکندو هو. انهيءَ مان مراد هيءَ هئي تہ هڪ طالبعلم کي پنهنجيءَ راءِ جي ڄاڻ هئڻ کهرجي. ان ڄاڻ مان مخالف راءِ کي پروڙي. ڪيس اهڙي قابليت هئڻ گهرجي، جو هڪ راءِ جا اسباب عمل ۾ آڻي سگهي ۽ ٻي راءِ کي ڪوڙو ڪري. هي مقابلا، جيڪي آخر ۾ بيان ڪيا ويا آهن، انهن ۾ شڪ ناهي تہ هڪ اهڙو عيب هو، جنهنکي سڌارڻ تقريباً ناممڪن هو. ڇاڪاڻ تہ جنهن هند ڏانهن اپيل ڪئي ٿي وئي، اهو عقل ڪان نہ مگر اختياريءَ ڪان ورتو ويو هو. ازانسواءِ جئن تہ اهي مقابلا ذهن جي لاءِ تربيت هوندا هئا، تنهنڪري اهي ان طاقتور زبان ڪان گهٽ ٿي هئا، جنهن سقراط وارو دماغ بنايو هو. هنن ٻنهي جو موجوده ذهن مقروض آهي ۽ خواه اعتراف ڪري يا نہ، پر موجوده تعليم جو نمونو ڏري جيترو بہ هنن ٻن سان تعلق نٿو رکي. اهو انسان جو پنهنجا سڀ مشورا يا تہ استادن ڪان، يا ڪتابن مان حاصل ڪري ٿو، اهو خواه طوطي وانگر ياد نہ ٿي ڪري، تہ بہ ڪيس ٻنهي طرفن جي ٻڌڻ لاءِ، ٻڌل سمجهي ڪين ٿو سگهجي، مفڪرن لاءِ بہ نہ آهي

ته پٺي طرف سمجهن. ڪو به ماڻهو پنهنجيءَ راءِ جي بچاءُ ۾ جيڪي چوي، ان جو سڀ کان ڪمزور حصو اهو آهي، جنهنکي پنهنجن مخالفن جي لاءِ هو هڪ ڍال تصور ڪري ٿو. اڄڪلهه جو ته فيشن آهي "ناڪاري منطق" جي ڳهتنائي ڪرڻ. ناڪاري منطق، جو لکيت ۾ ڪمزوريءَ جي نشان ڏهي ٿو ڪري ۽ عمل ۾ صحيح حقيقت کي قائم ڪرڻ کانسواءِ غلطيءَ جي نشاندهي ڪري. اهڙي ناڪاري تنقيد خواه نتيجن ۾ ڪمزور چو نه هجي، مگر هڪ اعتقاد کي، يا صحيح ڄاڻ کي حاصل ڪرڻ جي صورت ۾، جيستائين ماڻهن کي منظم قسم جي تربيت نه مليل هوندي، تيستائين انهيءَ کي ڳهڻو اهم ڪين سمجهبو. سواءِ رياضي ۽ طبيعات جي ويچار جي محڪمن جي، ڪنهن به ماڻهوءَ جي راءِ، ڪنهن پٺي موضوع تي "ڄاڻ" سڏائڻ جي قابل نٿي ٿئي. پر اهڙن ويچارن جي صورت ۾ به وڏا مفڪر ٿورا هوندا ۽ ذهني سراسري پڻ گهٽ هوندي. يا ته اٿين ٿئي جو اهو ماڻهو، پنهنجي مٿان مجبوراً ڪري، يا ته پنهنجو پاڻ ان تمام ذهني پيچري مان، جو مخاطب راءِ رکندڙن سان بحث لاءِ گهربل هوندو آهي، پاريو هجي. تنهنجي ڪري جڏهن اهڙي ڳالهه غيرحاضر هوندي آهي، تڏهن انکي پيدا ڪرڻ خواه ڏکيو چو نه هجي پر ضروري هوندو آهي. ائين ٺيڪ نه آهي ته جڏهن پاڻمرادو انکي آڇ ٿيندي هجي، ته ان کي ڇڏي ڏجي؛ سو جيڪڏهن اهڙا انسان موجود هجن، جي مڃيل راءِ تي

تڪرار ڪن يا اهي ائين نڌهن ڪن جڏهن قانون يا راڄوڪين اجازت ڏئي، ته اسانکي انهن جو شڪريو بجا آڻڻ گهرجي ۽ خوش ٿجي ته ڪو مڙيوئي آهي. جو جيسين اسين ڪجهہ ڪريون، تيسين ائين ڪرڻ ٺو گهري. ڇو جو اسانکي پنهنجي اعتقادن جي سچائيءَ ۾ شڪ هوندو آهي، سو جي اسانکي انهن اعتقادن جي صداقت ۽ پختگيءَ لاءِ ڪو لحاظ هجي ها ته پنهنجي لاءِ ائين ڏاڍي محنت سان ڪريون ها.

اڃا تائين ته اسان ائين چونداسين ته اهو هڪ مکيہ سبب آهي، جنهنجي ڪري جي راين جي جهجائي آهي ته پاڻ فائدو آهي، ۽ تيستين ائين هلندو ايندو جيسين انسان ذات ذهني فلاح جو هڪ اهڙو لڪ لنگهي پار پئي. جو موجوده وقت ۾ هڪ ڏورانهون ڏيهہ ڏسڻ ۾ اچي ٿو. اڃا تائين ته اسان فقط ٻن امڪانن جو جائزو ورتو آهي، ۽ جو رايو ٻجيل آهي سو ڪوڙو بہ ٿي سگهي ٿو. يعني ته ڪو ٻيو رايو آهي، جو صحيح ٿي سگهي ٿو. يا ته وري ٻجيل رايو صحيح آهي ۽ مخالف ۾ چا غلطي آهي، ان سان تصادم ضروري آهي، جو ان جي صداقت کي صحيح طرح سان معلوم ڪجي. پر انهن ٻنهي حالتن کانسواءِ هڪ ٻي حالت بہ آهي، جا وڌيڪ عام آهي. يعني جڏهن ٻئي متضاد اصول، بجاءِ ان جي جو هڪ صحيح ۽ ٻيو غلط هجي. صداقت سان هڪجيترا ڀاڱي ڀائيوار هجن نہ غير موافق راءِ کي جيڪا

صداقت پاڇيءَ طور بڇيل آهي، اها موجود ڪرڻي هوندي آهي. ڇو جو مڇيل رايو ۽ ان جو فقط ڪو حصو شامل رکندو آهي. اهڙا موضوع جنکي حواس سان ڇهي نٿو سگهجي، تن تي عام رايا عموماً غلط نہ هوندا آهن، پر سراسر صحيح بہ ڪو ورلي هوندا آهن. اهي حقيقت جو هڪ جزو هوندا آهن، بعضي اهو جزو گهڻو ۽ بعضي ٿورو هوندو آهي. انکي سچ جي ڪري ڏي وڌايو ويندو آهي، يا منجهايو ويندو آهي ۽ ان کان الڳ ڪيو ويندو آهي. گهربل تہ ائين آهي، جو هي جزا سچ سان گڏ هجن ۽ محدود هئڻ کپن. اهڙا رايا، جن کي مڇڻ ڪفر آهي، سي بعضي دٻايل ۽ فراموش ڪيل حقيقتون بہ هوندا آهن. اهي يا تہ پنهنجين زنجيرن کي ٽوڙي، سچ سان پرچاءُ ڪرڻ چاهيندا آهن، يا تہ هڪ مخالف وانگيان ان جو مقابلو ڪندا آهن. پنهنجي پاڻ کي سرفراز رکندا آهن، سمجهہ تہ اهي رايا سيئي سچ آهن. اهڙي ڳالهہ عموماً ٿيندي رهندي آهي، جو انساني دماغ آهي ئي اهڙو. ڪيس گهڻ طرفو ۽ هڪ طرفو قانون، نياريون شيون ڏسبيون آهن. جنهنڪري راءِ جي باري ۾ انقلاب ايندا آهن ۽ حقيقت جو هڪ حصو خاموش ٿي ويندو آهي، ۽ ٻيا حصا پرجوش ٿي ويندا آهن، بلڪہ جنهنکي ترقي ڇنبو آهي، اها هڪ حقيقت کي ڪڍي ٻيءَ کي ان جي جاءِ تي آڻي ٿي. اها بہ اڻپوري هوندي آهي. هن ڳالهہ ۾ جيڪو واڌارو ٿئي ٿو، سو اهو آهي، جو حقيقت جو هڪ نئون حصو،

پهرين ڪان وڌيڪ درڪار سمجهجي ٿو. اهو وقت جي گهرجن سان زياده ٺهڪيل ٿئي ٿو. مجيل ۽ چالو راين جو هڪ طرفو ''ڳن'' آهي، جو اگرچ صحيح بنياد تي ٻيهي نه هرهڪ رايو، جنهن ۾ ڪجهه نه ڪجهه سچ هجي، ۽ جنهنکي عام راءِ نظرانداز ڪيو هجي، انکي نه بلڪ وڌيڪ قيمتي شيءِ سمجهڻ گهرجي. ان جي ساحت ۾؛ خواه غلطي يا مونجهاري کي دخل چو نه هجي، انسانن جي معاملن جو ڪوبه هوشيار قاضي پنهنجي پاڻ کي ٻڌل محسوس نه ڪندو، چاڪاڻ نه جيڪي خيالات سچ کي بلند ڪن، سي جيڪي اسين ڏسون ٿا انکي نظرانداز ٿا ڪن، ان لاءِ غصو ڪجي. هو غالباً خيال ڪندو نه جيستائين عام حقيقت هڪ طرفي آهي، تيستائين گهرجي نه اها حقيقت، جا عام نه هجي، ان جا به ڪ طرفا دعويدار هجن. انهن ڪرڻ همت جي ڳالهه آهي؛ ۽ بلڪل صحيح آهي. نه اهڙو توجه جو بي دليو هجي، انکي مجبور ڪيو وڃي نه ڏاهپ جي اهڙي حصي ڏانهن متوجه ٿئي، جو خود اعلان ڪري نه اهو حصو نه پر سچو آهي.

اهڙيءَ ريت ارڙهين صديءَ ۾ تقريباً سيئي تربيت يافته ۽ غير تربيت يافته ماڻهو، جنکي هو پويان هلائيندا هئا، سيئي جديد سائنس، ساهت ۽ فلسفي جي عجائب ۽ تهذيب جي گرداب ۾ غرق هئا. ازانسواءِ دور جديد ۽ دور قديم جي ماڻهن جي وچ ۾ جا مخالفت هئي، ان

ڪي وزن ڏيندي، هن اعتقاد ۾ خوش ٿيا، ته جيڪو به اهڙو اختلاف هو. اهو سڀ سندن ئي فائدي ۾ هو. پر روسو [۱] جي لڪل حقيقت، هڪ قسم جي فائدي واري نڪاءَ سان بم گولي جمان ڦاٽي پئي هئي. اهو بم انهن جي بلڪل وچ ۾ ڦاٽو هو ۽ ان يڪطرفي راءِ جي مجموعي کي پرزا پرزا ڪري ڇڏيو. پوءِ حڪي جزا ان مان ٺهيا، انهن کي پنهو مصحالو لاڪي دوباره تشڪيل ڪيو ويو، جا پهرين کان بهتر هئي. اڳين هرگز نه آهي، ته جيڪي رايا موجود هئا اهي، روسو جي راين کان صداقت ۾ دور هئا، بلڪ اهي وڌيڪ ويجها هئا. انهن ۾ صحيح حقيقت گهٽي انداز ۾ هئي ۽ غلطي گهٽ انداز ۾. هر صورت اهو روسو جي اصول ۾ مضمر هو، ۽ ان جي راءِ سان گڏ لهواري ۾ لڙهندو هليو. اهڙين حقيقتن جو هڪ وڏو تعداد ۽ جو عوام جي راين جي تقاضا هو. راءِ جي اها وبر جڏهن چوٽ چڙهي لٿي، تڏهن جيڪي پوئتي بچيو هو ۽ سو بس اهوئي هو. سادي زندگي گذارڻ جي بزرگي، هٿرادو معاشري جي لغام جو نڳبندڙ ۽ غير اخلاقي ۽ ڪمزور ڪن اثر اهڙا خيال آهن، جو جڏهن کان روسو هٿ ۾ قلم کنيو تڏهن کان اگرچ اهي مهذب دماغن مان سؤ في صدي غائب نه به ٿيا هئا، تاهم پنهنجي وقت تي اثر ظاهر ڪري رهندا. خواه في الحال اهي خودکي مجائڻ اهڙو ضروري سمجهي رهيا آهن، جهڙو هميشه سمجهندا هئا.

---

[۱] Rousscau فرانس ملڪ جو مشهور مفڪر

اهي خود کي افعالن جي رستي مڃائيندا، چاڪاڻ ته هن موضوع تي الفاظن پنهنجي قوت کي تقريباً ڪپائي ڇڏيو آهي.

سياست ۾ وري عام طور ائين هوندو آهي. جو هڪ ٽولو، جو حڪم ۽ استقامت جو حامل هجي، ۽ ٻيو ٽولو، جو ترقي ۽ اصلاح جو علمبردار هجي، سي ٻئي شيون سياسي زندگيءَ جي صحت جون نشانيون سمجهيون آهن. هنن ٻنهي مان هڪ آخرڪار پنهنجي ذهني گرفت کي ڇڏهن ايترو ڍهلائيندي هجي، جو اهڙو ٽولو ٿي پوي جو سچ پچ حڪم ۽ ترقيءَ جو باني هجي ۽ کيس خبر هجي ته ڪهڙيءَ شيءِ کي سنڀالي رکيو وڃي ۽ ڪهڙي کي نه سنڀالجي. خيال ڪرڻ جو هنن مان هڪ طريقو پنهنجن فائدن کي ٻئي جي اٿاڻ مان چڪي ڪڍي ٿو. مگر چا آهي، جو انهن ٻنهي شين کي؛ گهٽي ڀاڱي جا شيءِ عقل ۽ دانش جي حدن اندر رکي ٿي، اها آهي هڪ ٻئي جي مخالفت جيئين تائين اهڙا رايا، جي خواه جمهوريت، خواه امرا شاهيءَ لاءِ مفيد هجن، خواه ملڪيت خواه مساوات ۽ خواه باهمي امداد خواه پنهنجي ڀيٽيءَ لاءِ، عيش خواه پرهيزگاري، معاشري خواه فرد. آزادي خواه انتظام لاءِ مفيد هجن، ۽ پين انهن شين واسطي جي عملي زندگيءَ لاءِ مخالف آهن. انهن کي جيسين آزاديءَ سان ظاهر ڪيو وڃي؛ ۽ ڪافي قوت ۽ قابليت سان عمل ۾ آندو

وڃي ۽ انهن جو تحفظ ڪيو وڃي، ته اهڙو ڪو موقعو ئي نه رهندو جو ٻئي عنصر پنهنجو حق حاصل ڪري سگهن ۽ ساهميءَ جو هڪ پڙ يقيناً مٿي چڙهي ويندو ۽ ٻيو هيٺ رهندو. زندگيءَ جي عظيم عملي ڪارخاني ۾ صداقت، مخالف ڌرين ۾ ناه آڻڻ ۽ انهن کي متحد ڪرڻ ۾ هڪ اهڙو اهم سوال آهي، جنهنجي پرچاءَ ڪرڻ لاءِ تمام ٿورا، اهڙا عادل ۽ ڪشاده ذهن هوندا، جنکي ڳالهه کي صحيح ڪرڻ جي صلاحيت حاصل هوندي؛ ۽ اها ڳالهه تڏهن سرانجام ٿيندي، جڏهن اهڙو ڪنن هڪ ٿيندو، جو ڇڻ: ته ٻه مخالف، مختلف جهنڊن جي هيٺ ڪشمڪش ڪري رهيا آهن. هيئر جيڪي عظيم سوال پڌايا ويا آهن، انهن مان ڪنهن به هڪ تي، اگرچ ٻنهي راين مان ڪنهن به هڪ کي وڏيڪ حق آهي، ۽ جنهنکي فقط برداشت نه ڪيو وڃي پر جنهن جي همت افزائي ڪجي، ته اهو اقليت مان هوندو جو ڪنهن خاص جاءِ ۽ هنڌ تي واقع هوندو. اهو رايو جو في الحال فراموش شده اغراض جي ترجماني ڪري، سو اهو ئي آهي. ۽ اهو رايو جو انسان ذات جي فلاح جي پهلوءَ جي ترجماني ڪري ۽ جنهنکي ان جي حق کان گهٽ ٿو حاصل ٿئي سو اهو آهي. هن موضوع مان گهٽڻ جي متعلق اسانجي هن ملڪ ۾ راين جي مخالفت برداشت ٿئي ٿي، انجو مونکي علم آهي. اهي مقبول ۽ متعدد مثالن جي ذريعي ظاهر ٿين ٿا. حقيقت جي عالمگيري ته ائين آهي؛ اٿين فقط راين جي رنگارنگيءَ

ھي بدولت آھي، جو انسان ذات جي ذھن جي موجوده صورت ۾ آھي، جنھن جي سبب ھرھڪ طرف جي واسطي نيڪ برتاءَ جو موقعو آھي. جڏھن اھڙا ماڻھو ملن، جي ڪنھن به موضوع تي پوري دنيا جي اتفاق کان نرالا ٿين. خواھ دنيا صحيح ھجي. ته اھي خلاف راءِ رکندڙ آھن، وٽن به اھڙي ڪا قيمتي شيءِ ھوندي جا پڌائيندا آھن، انھن جي خاموش رھڻ ۾ حقيقت کي ڪجھه نه ڪجھه نقصان ٿي آھي.

ھن تي ھڪ اعتراض ٿي سگھي ٿو، سو اھو نه اعليٰ ۽ اھم موضوعن تي جيڪي اصول مڃيا ويا آھن، انھن ۾ اڌ حصي کان وڌيڪ صداقت ھوندي آھي. پنھنجي موضوع تي، نصراني اخلاق مثال طور ”سچوئي سچ آھي. تنھنجي ڪري جو به ماڻھو اھڙو اخلاق پڌائي جو ان کان مختلف ھجي، ته اھو سراسر غلط آھي.“ جڏھن ته اھين گھڻين حالتن ۾ ٿيندو آھي؛ جن جو عمل ڏاڍو اھم ھوندو آھي. تنھنجي ڪري مذڪور عام ڀاڪي کي پرکڻ جو ڪو به لائق ڪونھي. پر ان کان اڳ لازم آھي ته فيصلو ڪجي. ”نصراني اخلاق“ مان ڇا مراد آھي؟ جيڪڏھن ان مان مراد ”نئون عھدنامو“ آھي، ته مونکي عجب ٿو لڳي ته اھو ھرشخص جو ھن ڪتاب (نئون عھدنامو) مان پنھنجو علم حاصل ڪري ٿو، اھو ڪڏھن فرض به ڪري سگھندو ته اھي اخلاق جا اصول آيا مڪمل به آھن؟ ۽ اھا ڳالھه ڪڏھن ظاھر

ٿي به هئي؟ يا اهڙو ڪڏهن ارادو به ڪيو ويو هو؟ جنهنڪي ڪرستانن جو ڪتاب چئجي، ان هميشه اڳ واري موجود اخلاق جو حوالو ڏنو آهي، ۽ پنهنجي نصيحت ڪي اهڙي اخلاق تائين محدود رکيو آهي، جنهنڪي يا ته درست ڪيو ويو آهي، يا ته نظرانداز ڪيو ويو آهي، يا مفيد رکيو ويو آهي. اهڙو اخلاق، جو بلند ۽ عظيم آهي، جو خود ڪي وڏيڪ عام الفاظن ۾ ظاهر ڪري ٿو. جنڪي تشريح ڪرڻ محال هجي، جي نظم جهڙي تاثر سان مالامال هجن، اهڙي فصاحت سان هجن، جو اگرچ قانوني هجن ته به نيڪ ۽ جي غير قانوني هجن ته به نيڪ. اخلاقي اصولن جي جماعت ڪي ان مان چڪي ٻاهر ڪرڻ، پراڻي عهدنامي ڪان وڌائي ڪانسواء ڪڏهن ممڪن ڪين ٿيو آهي. ائين ڪرڻ بربريت جي نشاني آهي؛ ۽ ائين ڪرڻ بربري ماڻهن جو شيوو آهي. اصولن ڪي تشريح ڪرڻ جي هن انصافي طريقي جو سڀ ڪان وڏو ويري سنت پال هو. ائين ڪرڻ پنهنجي آقا جي جتيءَ ۾ پير وجهڻ آهي. هيءَ ڳالهه هڪ اهڙي پراڻي اخلاق سان تعلق رکي ٿي، جو عيسائي هرگز نه آهي، جنهنڪي رومي يا يوناني سڏي سگهجي ٿو. سنت پال جي، پنهنجن نصارن پائرن ڪي اها صلاح آهي، ته اهڙي ڳالهه سان اتفاق جو ڪو رشتو رکجي، پوءِ ڇو نه پاڻهپ جهڙي اڻوڻندڙ ڳالهه ڪي به تسليم ڪرڻو پوي. جو خود ڪي "ڪرسچن" چوائي ٿو، انکي غالباً غيرمعمولي سڏڻ جڳائي. ڇو جو

ڪرائيسٽ (عيسيٰ) ۽ سندس اصحابن جو ڪرتب ”اخلاق“ هرگز نه هو، مگر اخلاق کي گهڻو پوءِ پيدا ڪيو ويو هو. ڪٿولڪ چرچ انکي آهستي آهستي تعمير ڪيو، ۽ اهو ڪم عيسيٰ کانپوءِ پهرين پنجن صدين ۾ ٿيو هو. هن ڳالهه کي اڄڪلهه جي ماڻهن ۽ پراٽسٽنٽ عيسائين اختيار نه به ڪيو آهي، تاهم انهيءَ کي هنن سڌاريو آهي. زمانهءِ متوسط ۾ هن ڳالهه سان جيڪي ڀيو ڳنڍيو ويو هو، ان کي جدا ڪرڻ ۾ هنن خود کي مطمئن رکيو. پوءِ هرهڪ فرقي جديد ڳانڍاپا مهيا ڪيا ۽ انهن کي پنهنجن اوصافن ۽ لاڙن ۾ اختيار ڪيو. مان هن ڳالهه جو منڪر هرگز نه آهيان ته ههڙي اخلاق جي، انسان ذات مشڪور آهي، بلڪ ان جي اڳين استادن جي به مشڪور آهي. تاهم مان انهن چوندس ته ڪيترين ڳالهين ۾ انهن ڪرڻ اڌورو ۽ يڪطرفو آهي، ۽ جيسين آهي خيال ۽ احساس؛ جن يورپ جي زندگي ۽ چال چلت جي ساخت ۾ ڪو حصو ڏنو آهي، کي تسليم نه ڪيو آهي، تيسين انسانن جا معاملا خراب حالت ۾ هوندا.

هن نصراني اخلاق کي رد عمل جا سڀ گڻ حاصل آهن. گهڻي ڀاڱي نه هيءُ اخلاق ڪفر جي خلاف هڪ شڪايت آهي. سندس آدرش، بجاءِ هاڪاريءَ جي ناڪاري آهن. بجاءِ چست جي سست آهن؛ بجاءِ اعليٰ جي ڀاراڻا آهن. خرابين کان گوشو ڪرڻ ڀڏائين ٿا پر چڱاين جو ڏس نٿا ڏين. نصرانيت جي سکيا ۾: ”تون ائين نه ڪج“، ”تون ائين ڪج“ جي ڀيٽان حاوي آهي. نفس

پرستيءَ جي هيبت ۾ نصارن، رهبانيت جو هڪ ضم بڻايو آهي، جنهنکي رفتي رفتي قاعدي سان سازباز ڪيو ٿو وڃي. نيڪ زندگيءَ جي صحيح ۽ ٺاڦيل طريقن کي نصرانيت ”دوزخ جو ڊپ ۽ بهشت جي آس“ سمجهي ٿي. هن ڳالهه ۾ هوءَ اڳين دور وارن کان به گهٽ پوئتي رهجي وئي آهي، ۽ انهن ڪرڻ ۾ انساني اخلاق کي خودغرضيءَ جو لباس ڍڪائي، نصرانيت هرهڪ انسان کي، سندس فرض جي احساس کي، ٻين ماڻهن جي فوائد کان الڳ الڳ ڪري ڇڏيو آهي. سواءِ انجي جو جيسين پنهنجي مطلب جي لالچ جو تعلق آهي، ته اها ڪيس ڏني وڃي تاڪه هو ڪائنن مشورو وٺي. هيءُ متو خاموش ڇڏتا جو ٿي اصول آهي. هنجي ڪري هرهڪ اختياري، جنهنکي مڃيو ويو هجي، انکي تسليم ڪرڻ سيکاريو ويو آهي. اهي اختياريون عامطور جڏهن مذهب جي منافي ڳالهين جي اجازت ڏين، مڪمل طرح سان مڃيون نه ويندون آهن. انهن جي ڪري اسانکي ڪيترو نقصان ڇو نه رسي، تاهم انهن سان جهڳڙو ڪرڻ درست نه هوندو آهي. ڪافر قومن مان سڀ کان اعليٰ قوم جي اخلاق ۾ رياست ڏانهن جي فرائض آهن، خواه اڀورو مقام ماڻين، ته به فرد جي آزادي کي ڏوڙين ٿا. خالص نصراني مذهب ۾ فرض جو هي اعليٰ محڪمو، عام طرح سان نظرانداز ڪيو آهي. نه فقط قرآن حڪيم ۾ هي چوٽي آهي، مگر نئين عهدنامي ۾ به آهي ته: ”جڏهن هڪ حاڪم، اهڙي

شخص کي ڪنهن فرض لاءِ مقرر ڪري ٿو جنهن ڪان وڏيڪ لائق ڪو بيو شخص به سندس ملڪ ۾ هجي، ته اهو حاڪم پنهنجي ملڪ ۽ الله تعاليٰ جو ڏوهاري آهي. * فرض جي خيال جي مڃتا ڪي جديد معاشري ۾ جا ٿوري اهميت آهي، اها به يوناني ۽ رومي بنيادن ڪان آهي ۽ نه نصراني بنيادن ڪان. خانگي زندگيءَ جي اخلاق ۾ جيڪا به عظمت، دريا دلي، شخصي شان، بلڪ عزت جو احساس آهي، سو سڀ اسان جي تعليم جي انساني پهلوءَ ڪان آهي ۽ نه مذهبي پهلوءَ جي بدولت. اهو سڀ اخلاق، علم جي درجي مان ڪين اڀري پوي ها، جنهن ۾ اگر ڪنهن شئي کي ڪارآمد سمجهيو ويو آهي ته اها آهي مڃتا.

ائين ڀونگڪ ڪرڻ ڪان آڏو ن دور آهيان، ته نصراني نيتيءَ ۾ اهڙا نقص سڀاويڪ آهن؛ يا ته اخلاقي طرز جون ڪيتريون ئي مڪمل ضروريات جي نصرانيت جي اصل ۾ نه آهن؛ اهي ان سان متفق ٿيڻ ڪان قاصر آهن. مان خود عيسيٰ جي اقوال ۽ اخلاق مان هيءَ ڳالهه ماخوذ ڪرڻ ڪان عاجز آهيان. مان ڏسان ٿو ته عيسيٰ جون چوڻيون اهي آهن جن جي هئڻ جي شاهدي آهي. مڪمل اخلاق جي لاءِ جيڪي ضروري آهي، ان سان نه ئهي هلڻ ڪان دور آهن. اخلاقي علم ۾ جيڪا

* نوٽ: قرآن ڪريم ۾ هيءَ ڳالهه نه ڏسڻ ۾ ڪين ٿي اچي، شايد ڪنهن ٻئي ڪتاب ۾ هجي مگر مسٽر مل نصارو هٿ ڪري هنڪي ائين سڏي ٿو.

به اعليٰ شئي آهي، اها انهن چوڻين ۾ سمايل آهي ۽ انهن ڪرڻ سان ٻوليءَ تي ظلم نٿو ٿئي، بلڪ اهو ظلم انهن ڪان ٿيو آهي، جن انهن مان ڪابه عملي هلت چلت اخذ ڪئي آهي. مگر انهن چوڻ ۾ حق بجانب آهيون، ته انهن ۾ صداقت جو هڪ حصو سمايل آهي ۽ هو انهيءَ حصي لاءِ گهربل هئا ۽ تحريري احاديث عيسويءَ ۾ اعليٰ ڪان اعليٰ اخلاق جا اهم جزا، اهڙيون شيون آهن، جن جو جيسين حضرت عيسيٰ جو تعلق آهي، مذڪورئي ڪونهي. انهن کي اخلاق جي بندوبست ۾ بلڪل اڇلائي ڇڏيو ويو آهي. جو بندوبست احاديث جي بنياد تي ٻڌو ويو آهي جي نصراني ڪليسا ڪان حاصل آهن. جيڪڏهن معاملو ائين آهي ته پوءِ مان هن ڳالهه کي غلط سمجهندس، ته نصراني اصولن ۾ اسانجي رهبري لاءِ اهڙو مڪمل قاعدو ڳولي ٿو سگهجي، جو ان جي بانيءَ (حضرت عيسيٰ) لاڳو ڪرڻ جو ارادو رکيو هجي. مان ائين به ميجان ٿو ته هيءُ تنگ نظريو هڪ عظيم عملي خرابي ٿيندي پئي وڃي. اخلاقي تربيت، فهمائش ڪان دور ٿيندي ٿي وڃي، جنهن کي سرفراز ڪرڻ لاءِ ڪيترائي نيڪ انديش ماڻهو ڪوشان آهن. هڪ حد درجي جي مذهبي نشان تي ذهن کي قائم ڪرڻ ۽ احساس ناهڻ ڪان مونکي خوف ٿئي ٿو. ائين ڪرڻ سان ملڪي درجات، پس پشت رهيو وڃن. اهي ته هائي ڪرسچن نيتيءَ جا تڪميلي درجات آهن، پنهنجي روح کي نصرانيت ۾ ڦوڪيندا رهن ٿا ۽ ان

جي روحانيت خود اختيار ڪندا وتن ٿا. نتيجي ۾ هڪ
هيٺاهون، ذليل ۽ ڪميڻي قسم جو ڪڙ ڦٽيو پوي، جو
خود کي وڏي ڪان وڏي رضا جي اڳيان سر تسليم
ٿو ڪري، جو هو ان کي وڏي ڪان وڏو سمجهي ٿو.
جنهن سبب ڪان هو اعليٰ ڪان اعليٰ چڱائي ڏسڻ ڪان
قاصر ۽ ان سان موافقت رکڻ ڪان عاجز ٿيو پوي.
نصراني اخلاقي علم مان فقط، جيڪا مذهبي ڇاڻ ٿي
ڦٽي نڪري. ان ڪانسواءِ ٻيو اخلاق، ضروري آهي ته
نصراني نيتيءَ سان ڪلهوڪلهي ۾ ملائي: ائين ڪرڻ
سان انسان ذات جو اخلاقي ۽ بهترين جنم ٿئي ٿو. هن
قاعدي ڪان نصراني نظام دور نه آهي، ته انسان ذات
جي غير مڪمل ذهن ۾ صداقت جي اغراض کي راڄن
جي رنگارنگي درڪار آهي. ائين ڪو ضروري نه
آهي ته نصرانيت ۾ جيڪي اخلاقي حقيقتون موجود
آهن، انهن کي نظرانداز ڪرڻ کي ترڪ ڪرڻ سان
ماڻهو انهن کي به مليا ميٽ ڪبو ڇڏين جي ان ۾
موجود هجن. اهڙي قسم جا نقصان ۽ غلطيون جڏهن
نمودار ٿين، تڏهن ان کي چڱو سمجهڻ نه گهرجي.
مگر هيءَ اهڙي شئي آهي، جنهن ڪان نجات جو ڪو
چارو ڪونهي. تنهنڪري جڳائي ته اسين ان چڱائيءَ
جو بدلو سمجهون جيڪا نصرانيت ۾ موجود آهي.
سچائيءَ جو هڪ حصو جيڪڏهن اهڙو ڍونگ ڪري
جو اهو حصو نه پر سڄي شئي آهي ته ان کي وري
شڪايت ڪرڻ جڳائي ۽ جيڪڏهن ان جي رد عمل

جو جوش، شڪايت ڪندڙن ڪي بي انصاف ظاهر ڪري
ته اهڙي هڪ طرفائي، اگر برداشت ڪرڻ جڳائي
تاهم انهيءَ تي افسوس ڪجي. جيڪڏهن ڪرسچن
لوڪ، غير ڪرسچن لوڪن کي سيڪارين ته هو نصارن
سان انصاف سان هلن ته انهن کي ٻه گهرجي ته جيڪي
غير ڪرسچن آهن انهن سان به انصاف سان هلن جن
جو ساهت جي اتهاس سان تعلق آهي، انهن کي خبر
آهي ته اخلاقي سکيا جو وڏو حصو ۽ سڀ کان وڌيڪ
ڪارائتو حصو، انهن انسانن جو آهي، جن ديده و دانسته
نصرانيت کي نامنظور ڪيو آهي.

اهڙو ڏيونگ آءٌ نٿو ڪريان ته هرهڪ امڪاني
راءِ کي صاف بيان ڪرڻ جي آزاديءَ جو از حد
استعمال، مذهبي ۽ تعصبي فلسفي جو خاتمو آڻيندي،
اهو هرهڪ سچ، جنهن کي تنگ دل ماڻهو ساڀيا
چاڻين ٿا، پنهنجي دعوي ڇماڻي ويندو. ان تي ڪيترن
نمونن ۾ عمل به ٿيندو. ڇوته ان ڪانسواءِ دنيا ۾
ٻئي ڪنهن سچ جو وجود ڏي ڪونهي ۽ ان کي
محدود ڪرڻ يا ان جي وصف ٻڌائڻ جي ٻئي ڪنهن
به سچ کي قابليت حاصل نه آهي. مون کي اعتراف
آهي ته آزاد مباحثي سان، سڀني راين جي متعصب هئڻ
واري لاڙي کي اسين چاق ڪري نٿا سگهون. اڻبڻ
ڪرڻ سان اڪثر ڪري مورڳوئي مرض وڏي پوي
ٿو، تعصب وڌي وڃي ٿو، سچائي جيڪا خود بخود
ظاهر ٿيڻ گهربل هئي. ان کي پهرين ڪان به وڌيڪ

سختيءَ سان نامنظور ڪيو وڃي ٿو جو ان جا حامي اهڙا ماڻهو ڏسبا جي مخالف هوندا. مگر هڪ خاموش تماشبين جي لاءِ ائين هوندو ۽ نہ هڪ جوشيلي تماشبين لاءِ جو راين جو هيءَ ٽڪراءُ پنهنجو فائدي وارو اثر ظاهر ڪري. جيڪا شديد خرابي آهي، اها سچ جي پاڱن جي وچ ۾ تصادم ۾ ڪين هوندي آهي، پر سچ جي اهڙي حصي ۾ هوندي آهي، جو خاموشيءَ سان د باپو ويندو آهي. ماڻهن کي جڏهن ٻنهي طرفن کي ٻڌڻ لاءِ مجبور ڪبو آهي، تڏهن اهڙي اميد جو آسرو هوندو آهي، اهو تڏهن ٿيندو جڏهن انهن غلطين کي سخت بنائي هڪ تعصب کي وجود ڏجي. سچ ۾ سچ جو اثر نہ رهي. ان کي وڏائي ڪوڙ ۾ مبدل ڪري ڇڏجي. جنهن صورت ۾ اهڙيون ذهني لياقتون ڪم آهن، جي ورلي عدالتي لياقتن کان گهٽ ٿين ٿيون جا ٻنهي سوالن جي وچ ۾ صحيح نبيري جي لاءِ معقول عدالت ٿئي. تنهن صورت ۾ سچ کي ان کان وڌ موقعو ميسر ڪو نٿو ٿئي، جيترو حصي ۾ هرهڪ پهلوءَ کي ميسر ٿو ٿئي. جنهن جي ڪري اهو هرهڪ رايو، جو سچ جي ڪنهن حصي کي شامل ڪري ته ان کي نہ صرف دليلن جو ذخيرو ملي ٿو، بلڪ ان جي وڪالت بہ ڪافي ٿئي ٿي.

اسان کي انسان ذات جي ذهني ترقيءَ جي اهميت جي خبر آهي ڇو جو هن ڳالهہ ڏي تي سندس ٻيءَ ترقيءَ جو دارومدار هوندو آهي. اسان کي راءِ جي

آزاديءَ جي سڌ پئي ۽ ان راءِ کي ظاهر ڪرڻ جي آزاديءَ جي بہ خبر پوي، جن جا چار مختلف اسباب آهن. هاڻي اسين انهن جو اختصار سان دور ڪنداسون.

پهرين ڳالهہ، تہ جڏهن ڪنهن راءِ کي خاموش رهڻ لاءِ مجبور ڪبو ۽ اها راءِ صحيح هجي تہ هن ڳالهہ کي نہ مڃڻ ائين آهي ڇڻ نہ فرض ڪجي تہ انسان بي خطا آهي.

ٻي ڳالهہ تہ خواه اها راءِ، جنهن کي خاموش رکيو ويو آهي، خواه هڪ ڀل ٿي ڇو نہ هجي تہ ان ۾ ڪجهہ نہ ڪجهہ صداقت ٿي سگهي ٿي. اڪثر ائين هوندو آهي. هاڻي جنهن صورت ۾ ڪنهن بہ موضوع تي هڪ عام يا مڃيل راءِ ڪو ورلو صحيح سالم هوندي آهي، تنهن صورت ۾ فقط مخالف راين جي ٽڪراءُ سان سچائيءَ جي باقي کي حاصل ڪرڻ جو موقعو ملي سگهي ٿو.

ٽين ڳالهہ، باوجود ڪ مڃيل رايا فقط صحيح نہ هجن، مگر سچا سارا سچ هجن تہ جيسين انهن کي برجستائيءَ سان، صداقت سان نہ پيٽيو وڃي، تيسين ماڻهو ان کي ائين مڃيندا، ڇڻ تہ انهن ۾ سچائي نہ آهي ۽ ان جي سچاڻ سببن جو علم يا احساس ڪو ٿورو هوندن.

چوٿين ڳالهہ تہ فقط ائين نہ، پر خود اصول جي معنيٰ کي وسرڻ جو خطرو هوندو يا تہ انجي ڪمزور ٿي وڃڻ جو انديشو هوندو. ڏيپ هوندو تہ ڪي (خاصيت)

۾ حالت تي ان جو اثر ختم نہ ٿئي. اُنهن تيئن سان اصول فقط رسومات ٿيو پون جي ڇڱائيءَ کان ئلها ۾ عقل ۾ شخصي تجربي جي بنا تي جو اعتماد اپري ان جي واڌاري ۾ رڪاوٽ ٿيو پون.

راء جي آزادي واري موضوع کي خير باد ڪرڻ کان اڳ، اسان کي انهن لاءِ بہ ٿورو توجہ ڪرڻ کپي، جن جي قول موجب هرهڪ راء جي آزاد اظهار کي هن شرط تي مڃجي تہ ان جو مباحثو سازگار فضا ۾ ٿئي ۽ پوري نوع ۾ ٿئي. اهڙين حدن جي قائم ٿيڻ ۾ جا دشواري آهي، ان جي باري ۾ ڪافي لکي ٿو سگهجي ڇاڪاڻ تہ اهڙو امتحان اگرچہ انهن لاءِ ڏوہ هجي، جن جا رايا نشانو بڻايا وڃن. تجربي جي تحت، جتي حملو زياده زورآور آهي، اتي ڏنو وڃي ۽ اهو هرهڪ مقابلو ڪندڙ انهن کي پرهيز ڪندو ڏسڻ ۾ اچي ٿو. عملي نقطہ نگاه کان هيءَ خيال عظيم ڏسڻ ۾ اچي، تاهم اهو هڪ ٻئي بنيادي اعتراض ۾ غرق ٿيو پوي. هڪ راء جي اخلاق جي طريقي ۾، خواه اها راء صحيح ڇو نہ هجي، ڪڙي نڪتہ چينيءَ جو سر تي ڪٽڻ جو لاشڪ خطرو هوندو آهي. مگر هن قسم ۾ سڀ کان خاص خاميون هي هوندیون آهن، جو اعتقاد کي پليءَ پٽ سمجهڻ ڏکيو ٿيو پوي. سڀ کان وڏي ڳالهہ هيءَ آهي، جو غلط طور دليل ڏيئا ٿا پون، حقيقتن ۽ صحيح دلائل کي لڪائڻو ٿو پوي. حالت جي عناصر کي غلط بيان ٿو ڪجي، مخالف راء

کـي غلط سمجهيو ٿو وڃي. پـر هيءُ سمجهه هڪ سلسلي سان ساڀيا طور ٿئي ٿو ۽ انهيءَ کـي سرانجام ڪرڻ وارا اهي انسان آهن، جن کي اسين نه ته نامعقول سڏي سگهون ٿا ۽ نه معصوم. خلاف گوئيءَ کي ڪنهن به صحيح ميدان تي تقصيروار ظاهر ڪرڻ ورلو ممڪن هوندو آهي. وڏي ڳالهه نه اهڙي تڪراري غلط ڳالهه تي دست‌اندازي ڪرڻ لاءِ خود قانون گهٽ جرائت ڪندو. اهو بحث جنهن کي بي‌لغام سڏ جي، يعني بد زباني، مخول بازي جي باري ۾ هنن هشيارن جي ملامت ڪرڻ واري ڳالـهه زياده همدرديءَ جـي مستحـق هونـدي آهي، بشـرطيڪ ان سان ٻنهي طـرفن کـي يڪسان منع ڪرڻ مقصود هجي. پر مقصود آهي انهن مروج رائن جي مشغوليءَ جي روڪ ٿاهاروڪ اهڙن راين خلاف هئڻ گهرجي جي مروج نه هجي. تاهم انهن جي استعمال مان ڪهڙي به خرابي نڪري، مگر اها خرابي سڀ کان وڌيڪ اُگري تڏهن هوندي آهي، جڏهن انهن کي هڪ بي هشيار انسان جي خلاف استعمال ڪيو آهي. اهڙي دعويٰ ڪرڻ مان ڪهڙو به غير واجبي فائدو حاصل ٿئي، نه به اهڙو رايو مجيل رائن جـي حاصلات آهي. هڪ بحثي انسان ڪان هن قسم جو گناه سرزد ٿيڻ آهي مخالف رايا رکندڙن کي داغدار ڪرڻ. هن قسم جي بدناميءَ لاءِ جيڪي ماڻهو، ڪنهن به ناپسند راءِ کي چنبڙيل هوندا، اهي بلڪل ظاهر ٿي ويندا، ڇالاءِ جو عام طور اهڙن ماڻهن جو تعداد به ٿورو هوندو آهي، ۽ انهن

ڪي رسوخ به ڪين هوندو آهي. انهي سان انصاف ٿئي يا نه، ان جي ڪاڻ ٻيءَ ڪنهن ڪي به ڪين هوندي آهي، مگر حالات جي مدنظر هن قسم جو هٿيار انهن جي هٿ ۾ نٿو ڏنو وڃي، جي هڪ مڃيل راءِ تي حملو ڪن ٿا. آهي اهڙي هٿيار ڪي سلامتيءَ سان استعمال نٿا ڪن. پيو ته اهو سندن پنهنجي طرف ڪي نقصان رسائيندو. حاصل مطلب ته اهي رايا، جي عام مڃتا جي خلاف آهن، انهي جي شنوائي فقط تڏهن ٿيندي آهي، جڏهن انهي جو اظهار سنجيده زبان ۾ ٿيندو آهي، ۽ جڏهن اجائي غصي کي بلڪل نظرانداز ڪيو آهي. مگر اهي هنن ڳالهين کان دور ٿي ڪين سگهندا آهن، ڇو ته جي ائين ڪن ته ميدان هارائين. ان جي برعڪس، مڃيل رايا- جيڪي اڪثريل الزام مڙهين ٿا، سي انهي جي خلاف راءِ قائم ڪرڻ کان قاصر آهن. بلڪ انهي جي ڪري ماڻهو مخالف راين تي ڪو ڌيان ئي ڪين ڏيندا آهن سچائي ۽ انصاف جي فائدي خاطر اهڙي ننڊا واريءَ ٻوليءَ کي قائم رکڻ ڏاڍو اهم آهي. اگرچ ڪنهن شيءَ جو انتخاب ضروري هجي، ته اسانجي خيال ۾ غصي وارن حملن کي بجائي مذهب تي مارو ڪرڻ جي ڪفر تي اچلڻ واري ڳالهه کي بي همت ڪجي. هنن ٻنهي شين کي روڪڻ جو قاعدي ۽ اختياريءَ کي، ڪو به واسطو ناهي. ازانسواءِ هرهڪ راءِ کي جڳائي ته هرهڪ حالت جي تحت پنهنجو فيصلو بنا ئي، ان هرشي کي رد ڪري، جنهن جي وڪالت جي نموني ۾ بدخواهي،

تعصب يا احساس جو ڪٿر پڻو ظاهر ٿيندو هجي. هنن خراب شين کي ان طرف سان مناسب نه ڪجي، جنهن کان ماڻهو انهن کي وٺي. پوءِ اهو طرف اسانجي راءِ جي مخالف پلي هجي، ۽ هرهڪ کي، خواهانجو رايو ڪهڙو به هجي- ايتري عزت ڏجي جيتريءَ جو لائق هجي. جنهن کي ايترو صبر هجي جو ڏسي ۽ ايمانداري هجڻس جو پڌائي، ته سندس مخالف ڇا آهن، انهن جا رايا ڪهڙا آهن ۽ ڪنهن به ڳالهه جو وڌاءُ نه ڪري، حقيقت کي نه لڪائي، عوام جي بحث جو صحيح اخلاق اجهو اهو آهي. اڪثر اوقات ان کي پڳو وڃي ٿو، تاهم خوشي اٿم، جو سمجهان ٿو ته اهڙا ڪيترائي تڪراري انسان آهن. جي ان اخلاق تي هلن ٿا، ۽ ان کان به وڌيڪ تعداد اهڙن انسانن جو آهي، جي پڪيءَ طرح سان ان لاءِ ڪوشان هوندا آهن.

باب ٽيون

(شخصيت جي متعلق: جا فلاح جي اصولن مان هڪ آهي)

جڏهين اهڙا سبب آهن، تڏهين انسان ذات لاءِ لازم آهي، ته هوءَ راين کي ٿاهڻ ۾ ۽ انهن کي بي حجاب ٿي، ظاهر ڪرڻ ۾، ۽ انسان جي ذهني ۽ اخلاقي فطرت جي نقصان ڪار نتائج جي بدولت انسان جي اخلاقي طبع جي باري ۾ آزاد هجي. آزادي خواه فرضي خواه يقيني هجي پر معانعت جي باوجود به هجي. ان ڪانپوءِ ڏسڻ گهرجي ته آيا انهن ساڳين سببن جي ڪري، ائين نه ٿئي جو ماڻهن کي سندن راين کي عمل ۾ آڻڻ جي آزادي جي ضرورت پوي. جگهائي ته بغير رڪاوٽ جي پنهنجن راين کي زندگيءَ ۾ آڻجي، اهڙيون رڪاوٽون، جي ٻين انسانن کان عائد ٿين، سي جسماني هجن يا اخلاقي، پر جيسين ائين ڪرڻ ماڻهن جي پنهنجي جوکم ۽ خطري لاءِ هجي، تيسين هي آخري شرط لازمي آهي. ۽ ڪوبه انسان اهڙو ڍونگ نٿو ڪري سگهي، ته عمل به اهڙائي آزاد هئڻ گهرجن جهڙا آزاد ارادا آهن. ان جي برعڪس راين کي حالتون اهڙيون هجن، جو انهن جو اظهار هڪ بي قاعدي فعل لاءِ ٻج ٿئي، ته اهي پنهنجي آزادي وڃايو ڇڏين. جيڪڏهن

ڪو ماڻهو اهڙو رايو رکندو هجي ته اناج جا سڀ واپاري غريبن کي بک مارڻ جا ذوهاري آهن؛ يا ته خانگي ملڪيت رکڻ هڪ سنگين جرم آهي، ته ان رايي کي جڏهن پريس جي معرفت شايع ڪجي، تڏهن مردم آزادي نه ڪرڻ گهرجي. مگر جڏهن هڪ مچريل انبوه اڳيان ان رايي کي ظاهر ڪجي ۽ اهو انبوه به اناج جي واپاريءَ جي گهر اڳيان جمع هجي، ته اهڙي حالت ۾ ان لاءِ سزا به ڏئي سگهجي ٿي. اهي سڀئي عمل، جي سواءِ ثابتيءَ جي، ٻين کي نقصان رسائين، انهن کي اگرچ غير واجبي جذبات سان ضابطي ۾ رکجي ته هڪ فرد جي آزاديءَ کي محدود ڪري سگهجي ٿو، جئن هو خود کي ٻين جي واسطي آزار نه بنائي. پر جنهن حالت ۾ هو ٻين کي ڇيهو رسائڻ کان ڪنارو ڪري، ۽ فقط پنهنجي خيال ۽ لاڙن موجب هلت هلي، ته پوءِ اهو ساڳيو دليل، جنهن جي سبب راءِ کي آزاد رکڻ لازم سمجهجي. ثابت ڪندو ته اهڙي انسان کي اجازت ڏجي ته پنهنجي جوکي تي، پنهنجي رايي کي عمل ۾ آڻي. پيو ته انسان خطا جو گهر آهي. انسان جا ”سچ“ گهڻي ڀاڱي سچ ڪين هوندا آهن. انهن کي اڌ سچ ۽ اڌ ڪوڙ ڪوٺي سگهجي ٿو. راءِ جي اتفاق کي به پسند ڪين ڪيو ويندو آهي. تانڪه اهو آزاد تر، مڪمل ۽ مختلف راين جو پرچاءُ نه هجي. ڪنهن به هڪ ڳالهه جي لاءِ فرق رکڻ، هڪ خراب نه پر سٺي شيءِ سمجهي وڃي ٿي، ۽ جيسين ماڻهو موجوده

حالت کان وڌيڪ قابل نہ ٿئي، جو هو سچ جا سيئي پهلو مطالعو نہ ڪري، تيستين اهي اصول، جي ماڻهوءَ جي عمل جي طريقن سان لاڳو آهن، سندس راين کان وڌيڪ اهم آهن، جڏهن تہ انسان خطا جو گهر آهي، تنهنڪري ائين وڌيڪ چڱو آهي، تہ مختلف راين جو هئڻ بهتر سمجهڻ گهرجي. ائين ڪرڻ ڪري زندگيءَ جي گذران جا مختلف تجربا هوندا، ۽ ڪردار جي گونا گونيءَ کي آزاد دائرو هوندو، جو نہ ڪنهن بہ طرف کي ڇيهو رسي سگهندو ۽ عملي طرح سان زندگيءَ جي مختلف طريقن جي قدرن جي بہ ثابتي حاصل ٿيندي. بشرطيڪ ڪو ماڻهو ائين ڪوشش ڪرڻ ٺيڪ سمجهي. ٿورن لفظن ۾ تہ جيڪي شيون، شروعات ۾ ٻي ٻين جي شخصيت سان وابستہ هونديون آهن، اهي خود کي ڇمائينديون آهن. پر جتي هلت چلت جو قاعدو، ماڻهوءَ جو پنهنجو ڪردار نہ پر رسومات ۽ روايات هونديون، اتي انسان جي خوشيءَ جي هڪ مشهور جزي جي کوٽ هوندي آهي، جو فرد ۽ معاشري جي ترقيءَ جو هڪ خاص حصو بہ هوندو آهي.

هن قاعدي کي قائم رکڻ جي لاءِ، جا سڀ کان وڌيڪ دشواري درپيش آهي، اها هڪ مجيبل منزل ڏانهن جي سبب نشاندهي ڪن، انهن ۾ مسايل نہ هوندي آهي. مگر اها ماڻهن جي اختلاف ۾ مضمر ٿئي ٿي. جيڪڏهن ائين محسوس ٿئي تہ جيڪي ڳالهيون ترقيءَ لاءِ ضروري

تين ٿيون، انهن مان هڪ ”شخصيت جي آزاد ارتقا“ آهي، ۽ لفظ ”تهذيب“ جيڪي ٻڌائي، اهو ڪو برابر جزو ڪين آهي، ته ثقافت تعليم ۽ سکيا فقط اهڙو جزو ڪين هوندو جنهنکي ڊاربو سڏجي. اهو بذات خود هڪ اهم حصو هوندو آهي. آزاديءَ جو اگرچ پورو پورو قدر نه ٿيو ته به ڀولو ناهي. آزادي ۽ معاشري جي ضابطي جي وچ ۾ جي حدون آهن، انهن جي ناه ٺوه ڪرڻ سان ڪابه غيرمعمولي تڪليف ظاهر نه ٿيندي. پر دقت هن ڳالهه جي آهي، ته خيال ڪرڻ جي عام طريقي ۾، هڪ فرد جي خوديءَ ۾ ڪو لحاظ رکيو نٿو وڃي، ڇو ته انکي ڪابه ذاتي قدر و قيمت حاصل نه آهي. ڇو ته ان جو ڪو توجه ئي نه ڪجي. انسان ذات جا موجوده ڀيچرا، تن جي متعلق ماڻهن جي هڪ اڪثريت مطمئن آهي، پر ايترو سمجهڻ کان قاصر آهي، ته آخرڪار ڇاجي لاءِ اهي ڀيچرا انسانن لاءِ مفيد آهن؟ وڏي ڳالهه ته اخلاقي ۽ معاشرتي اصلاح ڪندڙن جي لاءِ خوديءَ کي آدرش ۾ ڪوبه حصو حاصل نه آهي! خوديءَ ڏي غالباً حسد سان ڏٺو ويندو آهي، انکي سندن اصلاح جي مڃتا ۾ تڪليف ده ۽ رڪاوٽ تصور ڪيو ويندو آهي. خواه اهي ماڻهو، پنهنجي فيصلي ۾ انسان ذات جا خيرخواه ڇو نه هجن. وليم وان همبولٽ [۱] جي اصول کي جرمني ملڪ ۾ ڪوبه نٿو سمجهي، حالانڪه بحيثيت هڪ سياستدان ۽ ودوان جي، هو

(1) William Von Humboldt.

ڏاڍو ٿلهو ماڻهو هوندو هو. لکيو اٿس:-”انسان ذات جو انجام، يا اهو جيڪي عقل جي امر ۽ اثمٽ فرمانن لکيو آهي. جنهنکي بي معنيٰ ۽ ناپائيدار خواهش تشڪيل نہ ڏني آهي. سندس قوتن جو اعليٰ ۽ منظم ارتقا ۾ سمايل آهي، جو هڪ مڪمل ۽ قائم سالميت ڏانهن نئي.“ تنهن جي ڪري اها منزل مقصود، جنهن ڏانهن هرهڪ کي ”نتيءَ نڏيءَ ڪاهہ“ ڪرڻ گهرجي، جنهن کي عاقلن کي نظر ۾ رکڻ گهرجي، اهائي آهي قوت ۽ ترقيءَ جي شخصيت. هن ڳالهہ لاءِ بہ شيون ضروري آهن: هڪڙي آزادي ۽ ٻيو حال ۽ مڪان جو فرق. هنن ٻنهي جي ميلاپ مان، شخصي قوت ۽ گوناگون رنگينيون اڀرن ٿيون. اهي وري هڪ ٻئي کي اصل بنياد ۾ متحد ڪيو ڇڏين.

همبولٽ جهڙي اصول مان ماڻهو اڪرچ ٿوري قدر واقف آهن. اڪرچ انهن لاءِ عجب ڳالهہ آهي جو سمجهي تہ هن شخصيت کي ڪهڙو نہ اعليٰ قدر عطا ڪيو آهي. تاهم هڪ انسان ائين خيال ڪري سگهي ٿو سوال فقط درجي جو آهي. فلاح جي متعلق ڪنهن بہ انسان جو خيال اهو هرگز نہ آهي، تہ ماڻهو ڪن ڪجهہ بہ نہ، فقط هڪ ٻئي جي تقليد ڪندا رهن. ڪير بہ ڪين چاهيندو تہ انسان پنهنجي جيوت جي ٻيچري ۽ پنهنجن ڪمن کي سر ڪرڻ ۾، پنهنجي فيصلي يا ڪردار کي اثر انداز نہ ڪري، ان جي برعڪس اهڙو ڏيونگ ڪرڻ

فضول آهي، ته ماڻهو اهڙي جيوت بسر ڪن، جڻ ته ڪائنات اڳ جي ماڻهن ڪي ڪنهن به شيءِ جي ڇاڻ ڪين هئي. جڻ ته تجربي مان اچا تائين ايترو نه پرايو ويو آهي، ته زنده رهڻ جو هڪ رستو، يا هلت چلت جو هڪ نمونو، ٻئي رستي يا نموني کان سٺو آهي. هن ڳالهه کان ڪير به انڪار نٿو ڪري ته ماڻهن کي گهرجي ته ننڍيءَ ڏهيءَ ۾ ئي سکي ڇڏين ته انسان ذات جي تجربن جو فائدو ڪين انهيءَ عمر ۾ ئي پرائڻو آهي، هڪ انسان جي هيءَ صحيح حالت آهي ۽ سندس حق آهي ته جڏهن هو بلوغت کي رسي، تڏهن پنهنجي خاص پيچري تي استعمال ڪري، ۽ ان کي پنهنجي معنيٰ ڏئي. سندس فرض آهي ته ڏسي ته سندس پنهنجي معاملن ۾، سندس ڪردار ۾، ڇاتل تجربي جو ڪهڙو حصو لاڳو ٿي سگهي ٿو. ٻين قومن جون رسمون روايتون ۽ شهادتون، ته انهن کي سندن تجربي مان ڇا حاصل ٿيو، کي سندس لحاظ جي دعويٰ آهي. مگر ڇا آهي جو سبب کان اول ته انهن جا تجربا تنگ ٿي سگهن ٿا. ٻي ڳالهه ته انهن پنهنجن تجربن جو صحيح مطلب نه ڪڍيو ويو هوندو. ٻر جي انهن جو مطلب ڪٿي صحيح هوندو، مگر ٿي سگهي ٿو ته اهو هن شخص لاءِ ٺيڪ نه هجي. رسمن کي فقط معمولي ڪردارن جي لاءِ، معمولي معاملن ۾ تشڪيل ڏني ويندي آهي. هاڻي اهڙي انسان جا معاملات يا ڪردار غير معمولي ٿي سگهن ٿا. ٻين ڳالهه ته رسم و رواج سندس لاءِ چڱيون

به هجن، ته به رسم کي رسم سمجهڻ ۾ کهڙي سکيا حاصل ٿيندي؟ ۽ نه ان جي ڪري انسان جي اندر ڪا اهڙي خصلت عروج وٺي ٿي، جنهنکي انسان ذات جي خاص بخشش چئجي. انساني خصلتون، جهڙوڪ نيبري ڪرڻ جي خصلت، پرکڻ جو احساس، ذهني چستي بلڪ اخلاقي بهتري ته تڏهن ٿا استعمال ٿين، جڏهن ماڻهو پنهنجي ڪا مرضي بڻائي ٿو. هڪ انسان اهڙي هلت هلي، جنهنکي رسمي طور ڪرڻو هجي، سو ڪوبه انتخاب نٿو ڪري، اهڙي نموني ۾ جڏهن هو ڪنهن بهترين شيءِ کي پسند ڪري ٿو، تڏهن هو ڪوبه عمل حاصل نٿو ڪري. انسان جي ذهني ۽ اخلاقي قوت، جسماني قوت وانگيان تڏهن ترقي ڪري ٿي، جڏهن انکي استعمال ۾ آڻجي ٿو. جي ائين آهي ته هڪ شيءِ جو ان لاءِ اختيار ڪرڻ جو پيا انکي اختيار ڪن، اسانجي سمجهه لاءِ ڪوبه استعمال ڪونهي. ائين ڪرڻ آهي هڪ شيءِ ۾ يقين رکڻ، ڇو جو ان ۾ پيا به يقين رکن ٿا. هڪ رايي جا سبب جيڪڏهن انسان جي پنهنجي عقل سان متفق نه آهن، ته ان صورت ۾ سندس عقل هرگز به نٿو وڌي. هاڻوکهنجي سگهي ٿو. ازانسواءِ هڪ عمل جي واسطي جيڪا ڪشمڪش هوندي آهي، سا اهڙي ڪين هوندي جو انکي پنهنجن احساسن سان تهڪيل سڏجي. ائين ڪرڻو آهي پنهنجي احساس ۽ ڪردار کي آلسي ۽ ٿوٺي ڪرڻو، ۽ نه انکي تيز يا طاقتور ڪرڻو.

جو انسان پاڻئي ٿو ته سندس زندگيءَ جي رٿ اهو پاڻ نه پر دنيا وارا ٺاهين، ته سمجهڻ گهرجي ته انکي ڪابه لياقت ڪانهي. آگر انٽس ته اها فقط تقليدي لياقت آهي، جا پولڙن ڪي هوندي آهي. جو انسان پنهنجيءَ رٿ ۽ نقشي کي خود پاڻ منتخب ڪري ٿو، اهو پنهنجي تمام لياقتن کي استعمال ڪري ٿو. اهڙي انسان کي بصيرت هوندي آهي. انکي عقل ۽ فيصلي جي طاقت ۽ دوراندیشي هوندي آهي. بلڪ ان کي ڪنهن به نبيري جي لاءِ مواد ڪٺي ڪرڻ جي به صلاحيت هوندي آهي، پختي بهه ڪرڻا لاءِ ساڃاه هوندي آهي، يقين ۽ ضابطو هوندو آهي. اهو پنهنجي نبيري ڪرڻ ۾ پختو هوندو آهي. هنن خصلتن کي اهڙو انسان اٿين استعمال ڪندو هوندو جٿن سندس هلت چلت جي لحاظ کان ٺيڪ هوندو. ممڪن آهي ته ڪيس ڪنهن اعليٰ رچري تي پند ڪرڻ لاءِ سونهي جي ضرورت هجي، ۽ سواءِ انهن ٿين حي ڪنهن به خطري کان ٻاهر نڪرڻ جي صلاحيت هجي. مگر آخرڪار سندس انسان هئڻ لاءِ اهو ڪهڙو نسبتي قدر هوندو؟ اهميت جي ڳالهه هيءَ آهي ته نه رڳو ساڌو جيڪي ڪن اهو ڇا آهي، پر سوال آهي ته اهي ڪهڙي قسم جا ماڻهو آهن، جي اٿين ڪن ٿا؟ انسان ذات جٿهن قسم جي عملن کي خوبصورت بنائڻ ۽ مڪمل ڪرڻ لاءِ حق بجانب آهي انهن ۾ سڀ کان اولين عمل آهي ته انسان خود کي خوبصورت ۽ مڪمل بنائي. فرض ڪريو ته رهڻ لاءِ مڪان

نهرائڻ هڪ آسان ڳالهه هجي ها، اناج اپائڻ، جنگيون ڪرڻ، حقن جو نبيرو ڪرڻ، پاڪ پاڪ جاين جو تعمير ڪرڻ ۽ عبادت ڪرڻ، خود بخود ۽ مشين وانگر هجي ها، تہ اهڙين خود بخود مشين کي خريد ڪرڻ مان ڪهڙو فائدو ٿئي ها؟ اهي ماڻهو جي هن وقت مهذب دنيا ۾ اباد آهن، ۽ اهي بکيا ماڻهو جي قدرت پڻ پيدا ڪري، قدرت جا نمونا آهن: ڇو جو ماڻهو جي فطرت مشين جهڙي هرگز نہ آهي، جو انکي ڪنهن ٻيءَ شيءِ جهڙو بنائي سگهجي، يا ان شيءِ جهڙو ڪم ڪري سگهي. ان جي برعڪس هڪ درخت، جنهنجي نشو نما هر طرف کان ٿيندي آهي، انسان ذات انجي آچار آهي؛ ۽ پنهنجين اندرين طاقتن جي وسيلي نشونما حاصل ڪري ٿي.

غالباً ائين قبول ڪجي، تہ انسان کي پنهنجي چاڻ استعمال ڪرڻ گهرجي، هو رسومات جي پيروي ڪري تہ سمجهي ڪري. وقتاً فوقتاً رسم و رواج کان ڪنارو ٻ ڪري تہ سگهو. سمجهي ٿو تہ ڪنهن حد تائين اسان جي چاڻ، اسانجي پنهنجي شيءِ هئڻ کپي. مگر ائين اعتراف ڪرڻ لاءِ اوتري قدر مطمئن نٿو ٿي سگهجي. تہ ساڳيءَ طرح سان اسانجون خوشيون ۽ خواهشون بہ اسان جون پنهنجيون هئڻ گهرجن؛ يا تہ اسان کي گهرجي تہ خوشيون ۽ تحرڪ بہ پنهنجا اختيار ڪريون. اهي ڪنهن حد تائين اسانجي واسطي خوف ۽ خطرا بہ

هوندا آهن. تاهم هڪ صحيح انسان جي زندگيءَ جا، خواهشات ۽ تحرڪ، اهڙائي اهم جزا هوندا آهن، جهڙا سندس يقين ۽ پابنديون هوندا آهن. حد کان وڌيڪ تمز تحرڪ؛ اگرچ صحيح طرح سان متوازن نه هوندا، نه خطرناڪ هوندا آهن. پوءِ مقصدن ۽ چاهنائن جو هڪ جٿو، مضبوطيءَ ۾ مبدل ٿي سگهي ٿو، ۽ ٻيو حصو جنهنڪي پنهنجين چاهنائن ۽ مقصدن سان رلي ملي وڃڻ کپي؛ ڪمزور ۽ ڪيرو ٿي پوندو آهي. ائين نه آهي ته ماڻهو خراب حالت تڏهن هلي ٿو، جڏهن سندس خواهشون قوي هونديون آهن. پر ائين تڏهن ٿيندو آهي، جڏهن سندس ضمير قوي نه هوندو آهي. هڪ ڪمزور ضمير ۽ قوي خواهش جي درميان ڪوبہ قدرتي پنڌن نه هوندو آهي. قدرتي پنڌن ان جي برعڪس هوندو آهي. ائين چوڻ ته هڪ انسان جون خواهشون ۽ احساس، ٻئي انسان جي خواهشن ۽ احساس کان وڌيڪ قوي ۽ متعدد آهن، سو برابر آهي ان جي ته اهڙي ماڻهوءَ وٽ، انساني فطرت جو ڪچو مواد وڌيڪ آهي؛ جنهن جي ڪري هو وڌيڪ خرابي ڪرڻ جي قابل آهي! نه نه؛ يقيناً هو وڌيڪ چڱائيءَ جي قابل آهي. قوي تحرڪ قوت جو ٻيو نالو آهي. ٿي سگهي ٿو ته قوت ڪي خراب نموني ۾ استعمال ڪجي. مگر هڪ قوي فطرت واري ماڻهو سان هڪ آلسي ۽ ڍوڍي ماڻهوءَ جي ڀيٽ ۾ وڌيڪ چڱائي حاصل ٿيندي آهي. جن ماڻهن ڪي فطرتي احساس وڌيڪ آهن، انهن جو مدار يل احساس، قوي کان قوي

ٿي سگهي ٿو. ساڳيا قوي تاثرات جن جي ڪري شخصي تحرڪ وجود ۾ اچي ٿو، بلڪ وڏيڪ طاقتور ۽ روشن ٿين ٿا. هي نيڪيءَ جي محبت جا سرچشما هوندا آهن. هنن سان خود ضابطو قٽي نڪرندو آهي. اهڙين ڳالهين جي اصلاح سان معاشرو پنهنجا فرائض سرانجام ڪندو آهي، پنهنجي مفاد جي حفاظت ڪندو آهي. ائين ڪرڻ سان معاشرو ان شيءِ کي رد هرگز نٿو ڪري جنهن سان هڪ سورمو جنم وٺي ٿو. چاڪاڻ ته ڪيس خبر نه آهي ته هڪ سورمي جو جنم ڪيئن ٿئي ٿو. جنهن ساڳيءَ جون خواهشون ۽ تحرڪ پنهنجا هوندا، جي سندس فطرت جو اظهار هوندا. جي سندس تربيت جي ڪري ارتقا ۽ اصلاح ڪندا هوندا، اهين ان کي صاحب ڪردار سڏيون ٿا. جيڪڏهن سندس خواهشون نه فقط سندس پنهنجيون آهن، مگر قوي به آهن، ۽ سندس ارادو زورآور هجي، جنهن جي تحت اهي خراهشون هجن. ته انکي اهڙي ڪردار جو مالڪ سڏبو جو قوي ڪردار هوندو. جيڪي سمجهن ٿا ته هڪ شخصيت کي خود کي ظاهر لاءِ همتايو نه وڃي، جا خواهشات ۽ تحرڪن جي غلام آهي، انهن کي ياد ڪرڻ کپي ته معاشري کي طاقتور طمع انسانن جي ضرورت هرگز نه آهي، نه وري معاشري کي طاقت جو ڪو عام ۽ بلند سراسري درجو منظور آهي.

معاشري جي ڪن شروعاتي حالتن ۾ اهڙيون طاقتون

ان قوت کان گهٽو اڳ رسي چڪيون هيون، جا ان وقت جي معاشري کي حاصل هئي، جنهن کان معاشري انهن کي سڌاريو ٿي، ۽ تابع رکيو ٿي. اهڙا به وقت هئا، جو خوديءَ جو عنصر ۽ شخصيت جو تتو، ڇوٽ ڇڙهيل هو. سماجي قاعدو ان سان ڪشمڪش ۾ هوندو هو. تڏهن هيءَ دقت هوندي هئي، جو قوي ذهن ۽ قوي جسم جي ماڻهن کي قاعدي مڃڻ لاءِ آماده ڪرڻ ڏکيو هوندو هو. اهڙو قاعدو سندن تحرڪن کي دٻائي رکڻ لاءِ ناڪافي هوندو هو. هن دقت کي دور ڪرڻ لاءِ جهڙي طرح يورپ جي شهنشاهن سان پوپ صاحبن ڪشمڪش ڪئي هئي، ضبط ۽ قانون، انسان جي مٿان قوي رکڻ جي دعوي ڪئي، جنهن سندس ڪردار کي مفيد ڪيو وڃي. هن ڳالهه کي ٻنڌن ۾ ٻڌڻ لاءِ معاشري وٽ ڪو به حل ڪونه هو. اڄڪلهه جي دور ۾ معاشري شخصيت سان گهٽو ڪي حاصل ڪيو آهي. اهو خطرو جنهن انسان ذات کي ترتلي ۾ وجهي ڇڏيو هو، اوترو سنگين ڪونهي. هاڻي شخصي تحرڪ ۽ ترجيح جي واڌ نه پر ڪوٽ آهي. هاڻي معاملات مخالف ٿي ويا آهن، ڇو جو اهڙن انسانن جا جذبات جي خواه عهدي خواه لياقتن جي ڪري، قانون سان مسلسل ڇڪريءَ ۾ هوندا هئا، چاهيندا هئا ته انهن کي سختيءَ سان جڪڙيل رکيو وڃي، ته انسان پنهنجي وس آهر امن مان ٻهرور ٿئي. اسانجي هن دور ۾ معاشري جي اعليٰ کان وٺي ادزا کان ادزا درجي تائين، هرهڪ ماڻهو نقطه چينيءَ

جي ڪوڙي نظر جي ڏيپ ۾ رهي ٿو. فقط ان لاءِ ته، ته سندس ٻين سان ڪهڙو تعلق آهي، پر ان لاءِ جو سندس خود سان ڪهڙو واسطو آهي. خواه فرد خواه خاندان، پنهنجو پاڻ کي ائين نٿا چئي سگهن، ته: "اسانکي ڇا گهرجي؟ اسانجي ڪردار ۽ طبيعت کي ڪهڙي شيءِ پسند ايندي؟" يا "اها ڪهڙي اتم ۽ اعليٰ شيءِ مون ۾ آهي، جو مان ٻين سان سٺو ورتاءُ ڪريان؟ ۽ ان شيءِ جو بهبود ۽ نشونما ڪري سگهان؟ ماڻهو هڪٻئي کان ۽ خود کان پڇن ٿا:- منهنجي عهدي جي لاءِ ڪهڙي لائق شيءِ آهي؟ منهنجي حيثيت ۽ مون واري مالي حالت ۾ ماڻهن کي ڇا ڪرڻ گهرجي؟ يا ته عام طرح سان اهڙن انسانن کان ڇا ڇا ٿي سگهندو آهي، جي حيثيت ۽ حالات ۾ مون کان اعليٰ هجن؟ منهنجو اهو مطلب هرگز نه آهي ته اهي پنهنجن راين ۽ لاڙن سان نهڪيل ٿيڻ جي بدران اهڙين شين جو انتخاب ٿا ڪن، جي رواجي آهن، پر ڇا آهي جو انهن جا لاڙا به فقط اهڙا ٿين ٿا جي رواجي هوندا آهن. اهڙي طرح سان خود انسان جو ذهن، لاچاريءَ هيٺ جهڪيو پوي؛ ۽ خواه ماڻهو ڇرچي طور ڪجهه ڪن، ته به پهرين ڳالهه، جنهن جو خيال ٿيندو آهي، اها آهي موافقت. اهي هجوم کي پسند ڪندا آهن. پنهنجي پسند کي فقط عام رواجي ڳالهين ڪرڻ مهل استعمال ڪندا آهن. مذاق جي خصوصيت، هلت چلت جو ڇربڻ، ڏوهن جي سبب کم ٿيو وڃن، تاآنڪ پنهنجي فطرت تي

هلڻ ڪانسواءِ انهن آڏو بي ڪا فطرت ٿي نه رهندي آهي، جنهنجي تقليد ڪن. انهن جون انساني لياقتون برباد ٿي وينديون آهن، ڪين ڪي مضبوط ارادا ڪبن هوندا آهن، ۽ هو وطن جي خوشي ماڻڻ کان قاصر ٿي ويندا آهن: نه منجهن گهر ٻار جي فلاح جو احساس هوندو آهي، نه وري پنهنجي پونئيءَ جي متعلق ڪو رايو هوندو اٿن. هاڻي ٻڌايو ته ڇا انسان ذات جي فطرت جو هيءُ هڪ لازمي شرط آهي يا نه؟

جنهنکي ڪالونسٽڪ اصول [١] چئجي، ان موجب انسان جو هڪ وڏو ڏوهه اهو آهي، جو منجهس خود مرضي آهي. اها جيڪا به چڱائي، جنهن جي انسانذات قابل آهي، فقط سچتا ۾ سمايل آهي. اوهان کي پنهنجي ڪابه مرضي نه آهي. اوهين هيئن ڪريو، هون نه ڪريو: ”جيڪي اوهان لاءِ ڪرڻ فرض نه آهي، اهو اوهان لاءِ گناه آهي. ڇو ته انسان جي فطرت بنيادي طور گناه آلوده آهي، تنهنجي ڪري جيسين ان (فطرت) جو خاتمو نه ٿو ٿئي، تيسين نجات ٿي نٿي سگهي، جو ماڻهو زندگيءَ جو هي اصول مڃي، ان لاءِ انساني لياقتن کي تلف ڪرڻ، ان جي حيثيت کي تاراج ڪرڻ، تاثرات جو خون ڪرڻ گناه هرگز نه آهي. انسان کي سواءِ هن جي ٻي ڪنهن به لياقت جي گهرج نه آهي، ته هو خودکي رضائي رب جي آڏو تسليم ڪري، ائين

(١) The Calvinistic Theory.

ڪرڻ ڪانسواءِ پنهنجي لياقتن کي اگر ڪنهن ٻئي استعمال ۾ آڻي ته هو انهن کي وڌيڪ اثر سان استعمال نه ڪندو، سو بهتر آهي ته ڪيس اهي شيون نه ڏجن. ڪالونزم جو اجهو اهو اصول آهي. ان جي ڪجهه قدر ميچنا ٿئي ٿي. جيڪي خود کي ان جا مريد نٿا سمجهن، اهي به ان کي مڃين ٿا. رضائي رب کي، نورو رهبائي رنگ ڏيڻ ۾ گهٽتائي آهي. ائين ظاهر ڪرڻ ته اها رب جي رضا آهي ته انسان کي پنهنجن لاڙن سان فقط ڏورن کي راضي ڪرڻ گهرجي، مگر ميچنا جي طريقي سان ۽ ائين نه جئن هو خود ڪرڻ چاهين. ٻين لفظن ۾ ته اهڙي نموني، جهڙي ۾ انهن کي حڪم ڪيو وڃي ٿو.

زندگيءَ جي هن تنگ اصول کي اڄڪلهه هڪ قسم جي خفيه نموني ۾ پختي رغبت حاصل آهي. ان سان گڏ، هي اصول انساني ڪردار جي تنگ ۽ سوڙهي اصول جي پٺڀرائي به ڪري ٿو، ان ڏانهن به رغبت اٿس ڪو شڪ نه آهي ته ڪيترائي ماڻهو ساڀيا طور هن طرح سان يقين رکن ٿا، ته انسان ذات کي مفلوج ڪري پست ڪيو ٿو وڃي، جو ان ۾ رب جي رضا آهي. جهڙيءَ طرح سان ماڻهو سمجهندا آهن ته جڏهن وڻن کي وڍي، چانگ ڪري پاند بنايو وڃي، تڏهن هو وڌيڪ سٺا نظر ايندا، يا انهن سان جانورن جا مٽ گهڙيا ويندا تڏهن وڌيڪ خوبصورت نظر ايندا. مذهب

جو اگرچ اهڙو حصو هجي نه به يقين ڪجي، ته انسان کي هڪ نيڪ هستيءَ پيدا ڪيو آهي، ان کان وڏيڪ چڱو وري اٿين آهي، ته يقين رکجي ته ان هستي انسانن کی اهي سڀ لياقتون ڏني ڇڏيون آهن، ته انهن جو فلاح ۽ اصلاح ٿئي، ۽ نه ته انهن جي پاڙ پٽي ختم ڪيو وڃي. ان نيڪ هستيءَ کي اهڙيءَ ڪوشش کان مسرت ٿئي ٿي، جا ماهوارا ڪن ٿا؛ جنهن مان منجهن جي آدرش خيالات آهن، انهن جو فلاح ٿئي، يا سندن سمجهه ۾ اضافو ٿئي؛ يا عمل ۾ آسايش وڌي. ڪايونسٽڪ کان به وڌيڪ بهتر انسان ذات جي بهبوديءَ جو هڪ نمونو آهي. اهو انسان ذات جو هڪ اهڙو تصور آهي، جنهنکي پنهنجي فطرت بخش ڪيل آهي، اهو به ترڪ ڪرڻ کانسواءِ ڪنهن ٻئي مطلب لاءِ هٿڻ گهرجي. خود بيانيءَ جو عنصر، جو بي دين ماڻهن ۾ ٿئي ٿو، اها به انسانيت جي قدر جي شيءِ آهي. اها به اهڙي چڱي شيءِ آهي جهڙي نصارن ۾ رهبانيت، يعني جسماني خوشين کان پاسو ڪرڻ. خود فلاح جو هڪڙو خيال يوناني به آهي؛ جنهن ۾ افلاطون واري خود حڪومت ۽ نصرانيت واري خود حڪومت جي آميزش آهي، مگر اهو خيال اورانگي نٿو سگهجي. هڪ آلسي بيادس [۱] کان بهتر ته هڪ جان ناڪس [۲] به ٺجي. مگر پيريڪلس [۳]

(1) Alcibiades.
(2) John Knox.
(3) Pericles.

ٿيڻ مٿين پنهي ڳالهين کان بهتر آهي. پر اڄڪلهه جي زماني ۾ جيڪڏهن هڪ پيريڪلس جو وجود هجي ته، ته به انسان لاءِ اهڙو مفيد نه هوندو، جهڙو جان ناڪس آهي.

هڪ فرد جو فقط هڪ جهڙائيءَ ۾ فنا ٿيڻ ڪجهه به نه آهي، پر انکي اپياس ڪرڻ ۾ ۽ ان کان مدد وٺڻ ۾ آهي، ۽ اهڙي ڳالهه به پين جي حقن ۽ فائدن جي حدن جي اندر هئڻ گهرجي. ان لاءِ انسان ذات فڪر جو هڪ اهڙو مجسمو آهي، جو شاندار ۽ خوبصورت هئڻ گهرجي. جنهن صورت ۾ هرهڪ عمل ۾ عامل جو حصو شامل هوندو آهي. تنهن صورت ۾ اڻين ٿيڻ سان انسان ذات جي جيوت مالا مال ٿئي ٿي، متحد ٿئي ٿي، ان ۾ زندگي اپتن ٿي ٿئي. اوچن خيالن ۽ بلند احساسن کي زياده خورش ملڻ ڪري، انسانيت شاهوڪار ٿي ٿئي، ۽ اهڙي هرهڪ عقد کي قوي ٿي ڪري، جو فرد کي قبيلي سان گرهگير ڪري ٿو، ۽ قبيلن کي اهڙو اعليٰ بنائي ٿو، جو ان سان تعلق رکڻ خذر ٿيو پوي. هڪ شخصيت جي ترقيءَ جي نسبت ۾، هرهڪ انسان جو پنهنجي پاڻ سان قدر وڌيو پوي، جنهن سبب اهو پين جي لاءِ وڌيڪ قدر جي قابل ٿئي ٿو. اهڙي شخصيت جي هستيءَ جي باري ۾ سندس زندگي پرپور ٿيو پوي. جنهنڪري افراد ۾ زندگي وڌڻ سان سڄي انسان ذات ۾ زندگي وڌيو پوي، ڇو جو انسان ذات، افراد جي اجتماع جوئي مجموعو اهي. انسان جي فطرت

کي پاڻ کان هيٺي جي حقن جي تلفي ڪرڻ کان روڪڻ لاءِ ڪجهه نه ڪجهه دٻاءُ ضروري آهي. تاهم ائين انساني ترقيءَ جي نقطهء نگاه کان ڪرڻ گهرجي. پنهنجن خيالن ۾ لاڙن کي راضي ڪرڻ کان روڪڻ لاءِ ترقيءَ جا وسائل، جي هڪ شخصيت هٿان وڃائيندي آهي. پين ماڻهن جي ترقيءَ جي عيوضي ۾ ئي حاصل ڪيا ويندا آهن. اهڙي انسان جي واسطي، سندس فطرت جي سماجي جزن جي فلاح جي ڪري، سندس خود غرض اجزا جي مٿان بندش مڙهڻ سان ئي ممڪن ٿي سگهندا آهن، پين جي ڪري، انصاف جي سخت قاعدن جي بجاآوري ڪرڻ، انسان جا پنهنجا احساس ۽ لياقتون سڌارڻ ۽ وڌائڻ آهي. مگر اهڙين ڳالهين جي بندش ۾ رهڻ، جي پين جي چڱائيءَ کي متاثر نه ڪن، سان ڪنهن به نيڪيءَ جو فلاح نٿو ٿئي. سواءِ ڪردار جي اهڙي زور جي، جو فقط بندش جي مقابلي لاءِ خود کي ظاهر ڪري. اهڙي ڪردار کي جي قبول ڪبو ته اهو پنهنجي سڄي طبيعت کي موڪو ۽ واڙو ڪري ڇڏيندو. هرهڪ طبيعت سان پورو پورو نياءُ ڪرڻ لاءِ ضروري آهي، ته مختلف ماڻهن کي مختلف قسم جي زندگي گذارڻ ڏني وڃي. هيءَ آزادي، اگرچ ڪنهن به دور ۾ استعمال ٿئي ته اهو دور ايندڙ نسل جي واسطي نسبتاً اهم ثابت ٿئي. جيستائين ڪو به فرد، ڪنهن به قسم جي ظلم جي راڄ تحت زنده رهي سگهي ٿو. تيستائين ظلم پنهنجو ڪو به خراب اثر ظاهر نٿو ڪري

سگهي ۽ اها هرهڪ شيءِ، جا ڪنهن شخصيت جو خون ڪري ٿي، اها ظالم آهي. اوهان ان کي ظلم جي راڄ بدران ڪهڙو به نالو ڏيو، اوهان ڀل نه دعوا ڪريو ته ائين ڪرڻ خدا تعاليٰ جي رضا قائم رکڻي آهي؛ يا ائين ڪرڻ خلق خدا جو حڪم آهي، ته به ائين ڪرڻ ظلم جو راڄ قائم ڪرڻو آهي.

هاڻي جڏهن اسان بيان ڪيو ته فقط شخصيت جو اصلاح هڪ ترقي يافته انسان پيدا ڪندو آهي، يا ڪري سگهندو آهي، تڏهن جڳائي ته هتي بحث کي بند ڪريون. چالاءِ جو انسان ذات جي مسئلن جي متعلق، ان کان وڌيڪ ٻي ڪهڙي سٺي ڳالهه چئي سگهجي ٿي، جو انهن کي خود اهڙي اعليٰ شيءِ جي نزديڪ آندو وڃي، جهڙي اعليٰ شيءِ هو بڻجي سگهن. يا ان کان وڌيڪ ٻي ڪهڙي خراب ڳالهه چئي سگهجي، جو جڳائيءَ جي اڳيان رڪاوٽ هجي. ڪوبه شڪ ڪونهي ته هي ويچار انهن ماڻهن کي مطمئن نه ڪندا، جن کي مطمئن ڪرڻو آهي؛ ۽ ائين ڪرڻ اشد ضروري آهي ته اهڙا ترقي يافته ماڻهو، غير ترقي يافته ماڻهن لاءِ مڙيوئي ڪارآمد آهن. هيءَ ڳالهه انهن کي پڌائڻ گهرجي جن جي نڪو آزاديءَ لاءِ مرضي آهي، ۽ نه وري آزادي کين ڪو فائدو ڏئي ٿي. مگر ڪنهن به هڪ هوشمند طريقي سان انهن کي اهڙو اجورو ڏنو وڃي، جو بغير رڪاوٽ جي، هو ٻين انسانن کي ان جي استعمال جي اجازت ڏين.

اول ته آئون رت ڏيندس، ته انهن کي ڪجهه نه ڪجهه سکڻ گهرجي. انسان ذات جي مسئلن ۾ ”اصليت“ هڪ سڀ کان قيمتي عنصر آهي، تنهن کان ڪير به انڪار نٿو ڪري. ماڻهن جي ضرورت محسوس ٿيندي آهي ته نه رڳو نيون نيون حقيقتون ڏسي، پر اهو پڌائي ته جيڪي حقيقتون اڳي تصور ڪيون ويون هيون، اهي هاڻي حقيقتون نه آهن. ازانسواءِ اهو به پڌائي ته ڪهڙا ڪهڙا نوان ڪم آهن، ۽ انساني جيوت ۾ وڏيڪ روشن رڌيو ۽ ذوق جو نمونو پيش ٿئي ان جي مخالفت ڪير به ڪين ڪندو، فقط اهو ڪندو جنهنجو اعتقاد نه هوندو، ته دنيا پنهنجن عملن ۽ طريقن ۾ ڪمال حاصل ڪيو آهي؛ اهين به صحيح آهي، ته هيءَ فائدو هر ڪنهن کان، ساڳيءَ طرح تشريح ٿي نٿو سگهي. ساري دنيا جي پيٽ ۾، اهڙا ڪي قليل آهن، جن جا تجربا، جڏهن پيا اختيار ڪن، تڏهن قائم شده حقيقتن تي اصلاح ٿي سگهن. مگر اهڙا قليل به، هن دنيا جا نمڪ آهن، جن کانسواءِ انساني زندگي، گندي پاڻيءَ جو هڪ تلاءُ هجي ها. اهي فقط چڱيون شيون نتا مهيا ڪن، پر ماڻهن ۾ زندگي ڦوڪين ٿا. چا، انساني عقل جي ضرورت محسوس نه ٿئي ها اگرچ ڪنهن به نئين شيءِ جي بناوٽ جو ضرورت ڪين هجي ها؟ اهو به معقول آهي، جو جيڪي ماڻهو پراڻيون شيون ورتائين ٿا اهي وساري ڇڏين ته ائين ڇو پيا ڪن، ۽ چوپاين وانگي انسانن کي نفرت سان ڏسن؟ جيڪي بهترين اعتقاد ۾ اعمال آهن، انهن

کي خراب ڪري، مشيني اعتقاد ۽ اعمال بڻائڻ جي رغبت ڏاڍي شديد آهي، ۽ تاآنڪ اهڙن انسانن جو مسلسل ظهور ٿئي، جن جو هئڻ ڪلن وارن اعتقادن ۽ اعمالن کي مچھ غائب ڪري ڇڏي ها ته اهڙو مواد ڪنهن به زنده شيءِ جي ضرب کي جهلي ڪين سگهي ها ۽ ڪوبه شڪ نه هو، جو تهذيب ختم هجي ها. بلڪل اهڙي طرح جئن اسلام جي ظهور سان نصاري (هرقلي) حڪومت ختم ٿي وئي هئي. سچ آهي ته اعليٰ ذهن جا ماڻهو، هميشه ٿورائي هوندا آهن. پر انهن کي هٿ ڪرڻ لاءِ جنهن زمين تي هو پيدا ٿين ان جي حفاظت لازمي آهي. اعليٰ ذهن، فقط آزاد فضا ۾ زنده رهي سگهي ٿو. اعليٰ ذهن ۾ شخصيت ۽ انفراديت نسبتاً وڌيڪ هوندي آهي. يا ته خودکي سوڙهو ڪرڻ ڪانسواءِ ڪئي به پورا ڪين پوندا آهن. پوءِ ڪهڙي به حلقي جي نندي ڪان وڏي تعداد ۾ - جنهن کي معاشرو ماڻهن لاءِ مهيا ڪندو آهي، پورا ٿي ويندا آهن. اگر اهي ڪنهن به هڪ حالت ۾ داخل ٿيڻ لاءِ زور ڪندا ته معاشرو انهن جي عقل جي ڪري وڌيڪ عقلمند ٿيندو آهي. جيڪڏهن انهن جو اخلاق قوي هجي، ۽ پنهنجين زنجيرن کي ٽوڙڻ جي قابل هجي، ته اهي معاشري جي واسطي هڪ نشان ٿين ٿا ۽ معاشرو سندن اهميت کي گهٽ ڪري عوام جي درجي تي رسائڻ ته انهن کي دهقاني يا ديوانو ڪوٺڻ ڪان قاصر ٿيو پوي. اهو اهڙي طرح ٿيو پوي جهڙي طرح ڪو ماڻهو شڪايت ڪري

ته ڇو نايا گرا ندي، هڪ سڌي ڪوئيل واه وانگر لس
نٿي وهي ۽ ڇو ڏنگي آهي.

اهڙي طرح، مان ذهن جي اهميت تي زور ڏيندس،
ان ڪري، خود ڪي عمل ۽ خيال لاءِ ڪولي ڇڏڻ جي
ضرورت تي زور ڏيندس، پڪ اٿم ته اصول ۾ جا حالت
آهي، ان ڪان ڪوبه انڪار نه ڪندو. خواه حقيقت
۾ هرڪو ان ڪان بيپرواه ڇونه هجي. ماڻهن جي خيال
۾ ذهن هڪ اهڙي عمدي چيز آهي، جا ماڻهوءَ ڪي
فقط هڪ جذبي واري نظم لکڻ، يا هڪ تصوير چٽڻ
لاءِ آماده ڪري ٿي سگهي. مگر حقيقي معنيٰ ۾؛ يعني
عمل ۽ خيال جي اصليت ۾. هرهڪ چٽو دل ۾ خيال
ڪندو، ته ان ڪانسواءِ ڳالهه پاڻ وڏيڪ ٿهي ٿي. هن
ڳالهه تي به عجب ڪرڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته اصليت
هڪ اهڙي شيءِ آهي، جنهن جو احساس "بي اصل ذهن"
ڪري نٿو سگهي. اهو نٿو ڏسي سگهي ته اصليت مان
ڪهڙو لاڀ پراپت ٿئي ٿو. ڀلا اهو ڪيئن ڏسي سگهندو؟
ڇو جو اگرچ ڏسي ته اها به ته اصليت نه هوندي!
تنهن جي ڪري سڀ کان اولين خدمت، جا اصليت
ڪري ٿي، اها آهي اهڙن انسانن جون اکيون کولڻ.
جڏهن هڪ پيرو ائين ٿيو، ته انهن جي به اصل هئڻ
جو وجهه ٿي سگهي ٿو. پوءِ جڏهن انسان سمجهي ته،
جيڪڏهن ڪو ڪرڻ وارو نه هجي، ته اول اول ڪجهه
به ڪين ٿئي ها؛ ۽ ڇاڪي ته سڀ چڱيون شيون اصليت

جو ڻمر آهن، ته ڪيس مچڻ گهرجي ته ان جي تڪميل جي لاءِ، ڪا ڳالهه مڙيوڻي رهيل هوندي. هاڻي ماڻهوءَ کي پڪ ڪرڻ گهرجي ته ڪيس اصليت جي درڪار آهي ۽ هو ان جي ضرورت کان بي خبر آهي.

حقيقت ڇا آهي، جو صحيح يا اڻ صحيح ذهني فوقيت جي لاءِ، ڪيتري به تابعداري مڃجي، يا ادا ڪجي، ته به دنيا ۾ عام احساس اهو هوندو، ته انسان ذات جي واسطي اوسط کي ڏي اسرندڙ قوت سمجهيو وڃي. قديم زماني ۾، بلڪ زمانهٔ متوسط، ۾ ڪنهن حد تائين ان دور ۾، جنهنکي جاگيرداري دور کان وٺي اسان جي زماني جو صعو حاصل آهي. فرد اگرچ صاحب قوت هو ته پنهنجي لاءِ هو. اگرچ منجهس عظيم صلاحيتون هيون، يا اعليٰ سماجي درجو هو، ته ڪيس وڏيڪ قوي سمجهيو ويندو هو. اڄ ڇا آهي؟ اڄ فرد گهڻن ۾ گم آهي! سياست ۾ ته اڻين ڇٿي به نٿو سگهجي، ته دنيا کي عوام جو رايو هلائي رهيو آهي! اگرچ ڪا قوت آهي ته اهو آهي ازدهام. يا اهڙي قوت اهي حڪومتون آهن، جي ازدهام (يا اجتماع) جي لاڙن ۽ جذبن جون علمبردار آهن. عوام جي وهنوار ۾ هيءَ ڳالهه جيترو صحيح آهي، اوتري قدر خانگي زندگي ۾ به آهي. اهي ماڻهو، جن جا رايا، ”عوام جي راءِ“ جي نالن سان سڏجن ٿا، اهي هميشه ساڳي مخلوق نه هوندا آهن؛ امريڪا ۾ اهي فقط گورا آهن، ڪارا نه آهن. ڪارن

جي راءِ "عوام جي راءِ" نہ آهي. انگلستان ۾ اوسط درجي جا ماڻهو، ليڪن اهي هميشه ازدهام هوندا آهن. يعني اوسط درجي جو ازدهام. عجب جهڙي ڳالھہ وري هيءَ آهي، تہ ازدهام ۾ اجتماع پنهنجا رايا مذهب يا ملڪان حاصل نٿا ڪن، نہ وري ڪن ظاهر پيشوائن کان ٿا حاصل ڪن؛ نہ انهن کي ڪتابن مان ٿا ڪيدن. انهن جي لاءِ فڪر ڪرڻ وارا ماڻهو بہ انهن جهڙائي آهن؛ جي وقتي جوش ۾ اچيو انهن اڳيان تقريرون ڪن. انهن جي بدران ڳالهائين. سندن ڪلام اخبارن جي معرفت ٿئي ٿو.

مونکي هن ڳالھہ لاءِ شڪايت نہ آهي مان ائين بہ ڪين ٿو مڃان، تہ موجوده انساني ذهني پستيءَ لاءِ جيڪا بہ ڳالھہ بهتر هجي، اها مناسب آهي. پر اها ڳالھہ حڪومت کي اوسط درجو اختيار ڪرڻ کان نٿي روڪي ڇا لاءِ جو اوسط کان ڪابہ حڪومت اُسري نٿي سگهي خواه اها جمهوريت هجي، خواه امراشاهي، خواه پنهنجي سياسي علمن يا راين ۾، جي هوءَ اختيار ڪري ٿي، پنهنجي دل جي ڳالھہ ظاهر ڪري. ڪيترين حڪومتن اهڙن ماڻهن جي، مشورن ۽ تاثر کي، خواه گهڻن يا هڪ انسان کان ورتو ويو هجي، ڇو جو، جن کان سيني اعليٰ ۽ ڏاهين ڳالهين جو آرنب ٿئي، سي افراد ٿي آهن. عام طرح سان آرنب ڪنهن هڪ شخص کان ٿي حاصل نٿي ٿو، انکي حاصل ڪرڻ جي قابليت هڪ

اوسط انسان جي لاءِ عزت ۽ ڪاميابيءَ جي ڳالهه آهي.
انسان کي جڳائي ته اهڙين ڳالهين کي پڏي جي تابند
۽ حڪمت وارون هجن . انهي جا جواب ڏاهن گهرجنس .
پوءِ ديده دانسته انهي تي عمل ڪري. جنهڪي سومرو پرستي
چئجي، ان جي تبلغ مان هرگز نتو ڪريان. سورموپرستي،
هڪ طاقتور ماڻهوءَ جي پنهنجي ٻـل جي زور تـي
حڪومت حاصل ڪرڻ جي قائل هوندي آهي. اهڙو ماڻهو،
ان کان وڏيڪ ڪابه دعوا نتو ڪري سگهي تـه وٽس
راءِ جي ڏيڻ جي آزادي آهي. پر انهيءَ لاءِ ٻين کي
مجبور ڪرڻ جو زور ، نه فقط انهي جي ترقيءَ ۽ آزاديءَ
لاءِ انڻسونهائيندڙ آهي، مگر اهو خود ان طاقتور ماڻهوءَ
کي بدڪار ڪيو ڇڏي. جڏهين مجموعـي جا رايا،
جنهن ۾ فقط عام ماڻهو شامل هوندا آهن ، هرهند قوي
۽ غالب هوندا آهن ، اهڙي رغبت جي اصلاح ۽ توازن
لاءِ زياده کان زياده تر ظاهر شخص انهن انسانن جـي
هوندي. جيڪي خيال جي نقطهٔ نظر کان بلند هوندا .
اهڙن معاملن ۾ نرالي قسم جي شخصيتن کي ، بچائي
روڪڻ جي ، مجموعي جي خلاف ڪم ڪرڻ لاءِ همتايو
ويندو آهـي . اڳئين زماني ۾ ، ائين ڪرڻ مان ڪو به
فائدو حاصل نه هوندو هو ، پر هاڻي ناموافقت جو فقط
هڪ مثال ، يا رسم رواج جي اڳيان سر تسليم خم ڪرڻ
کان انڪار ، بذات خود هڪ خدمت آهي . جهڙي طرح
راءِ جو ظلم ، ديوانگيءَ کي هڪ مهڻو سمجهي ٿو ،
ته پوءِ اهڙي ظلم کان نجات لاءِ واجبي آهي ته ماڻهو

ديوانا هجن. ديوانگي هميشه اُتي ڏسبي آهي، جتي ڪردار جي قوت هوندي آهي ۽ معاشري ۾ چرين جو مقدار ان جي عقل جي نسبت ۾ برابر هوندو آهي. جو اهڙي عقل ۾ ذهني قوت ۽ اخلاقي همت موجود هوندي آهي. اڄڪلهه جي زماني ۾ چرئي ٿيڻ جي جرائت ٿورا ٿا ڪن، جا ڳالهه ٻڌائي ٿي، ته موجوده دور جو خاص خطرو اهوئي آهي.

مون اڳي به بيان ڪيو آهي، ته غير رسمي اشيا کي هر ممڪن وٿي ڏني وڃي، ته رفتي رفتي پتو پوي، ته بعد ۾ انهن مان ڪهڙيءَ شي کي رسوم ۾ مبدل ڪري سگهجي ٿو. پر عمل جي آزادي ۽ رسمن جي نظراندازي، همت افزائيءَ جي قابل نه آهن، جو انهن مان ڪن بهتر رسمن ۽ عمل جي طريقن جو مهيا ٿيڻ ممڪن آهي، نه وري ذهني برتريءَ جي صاحبن کي اهڙي دعويٰ حاصل آهي، ته پنهنجي ذاتي طريقي ۾ پنهنجيون زندگيون گذارين. ڪو سبب نه آهي ته انسان ذات جي زندگيءَ کي، ڪنهن هڪ يا وڏيڪ نمونن جي بنا تي، بنايو وڃي. اگر ڪنهن ماڻهوءَ ۾ ذرو به عقل ۽ تجربو آهي ته جنهن به نوع ۾ هو پنهنجي زندگيءَ کي تشڪيل ڪري، اهو سندس لاءِ بهترين آهي. ڇو جو اهو سندس پنهنجو طريقو آهي. انسان رڍن جي ڌڻ جهڙا هرگز نه آهن. جي ڏسبو ته هڪئي ڌڻ جون رڍون به هڪجهڙيون ڪين هونديون. ماڻهو پنهنجي واسطي هڪ پهراڻ ۾ جتي سبائي، جي بلڪل

پورا هجن. پر اهي هو تيستائين حاصل ڪري نٿو سگهي جيستائين پنهنجي بت ۽ پير جي ماپ نٿو ڏئي. پي صورت ۾ ڪيس جتين ۽ پهراڻن جو هڪ دڪان درڪار آهي، تاڪه پنهنجيءَ ماپ جون شيون وٺي سگهي. هاڻي هڪ پهراڻ جو بت تي پورو ٺهرائڻ سولو آهي يا هڪ صحيح زندگي گذارڻ سولي آهي؟ يا ته ائين هجي جو سڀ انسان جسماني خواه روحاني طور هڪجهڙا هجن يا ته پنهنجي بت ۽ پيرن جي ماپ ۾ به هڪجهڙا هجن؟ پسند ڪرڻ جي باري ۾ سڀ انسان متحد هجن ها، ته پوءِ ناهڻ وارا سڀ شيون هڪڙي ماپ جون ناهين ها، اهڙي طرح روحاني ترقيءَ جي واسطي به مختلف ماڻهو مختلف حالتون طلبي ٿو. جهڙيءَ طرح سڀڪا نباتات، ساڳين طبعي حالتن، آبهوا ۽ ماحول ۾ زنده نٿي رهي سگهي، تهڙيءَ طرح ماڻهو به ساڳي اخلاق ۾ صحتمند نٿو رهي سگهي. اعليٰ فطرت جي اصلاح لاءِ جي شيون مدد ڪن ٿيون، اهي هڪ ماڻهوءَ لاءِ مفيد ۽ ٻئي لاءِ مضر ثابت ٿي سگهن ٿيون. زندگيءَ جو هڪ طريقو هڪ ماڻهوءَ لاءِ صحتمند آهي ته ٻئي لاءِ بوجهو آهي. پهرين جون عملي صلاحيتون بهتر ٿين، ۽ ٻئي جي اندروني جيوت ناس ٿئي! انسانن جي وچ ۾ اجهي اهي فرق آهن. انهن جي خوشين جي خزانن ۾، ايذائن جي اثرن ۾ ۽ انهن جي مختلف جسماني ۽ اخلاقي وسيلن جي عملن ۾ فرق آهي. پوءِ جيستائين انسانن جي طريقه ڪار ۾ ايڪتا هجي، ته خوشي ۽ مسرت مان ڪوبه پاڳي

پائيوار نه هجي، نه وري اخلاقي، ذهني ۽ حسن جي بلنديءَ تي ڪو رسي سگهي، خواه سندس فطرت ان بلنديءَ جي قابل ڇو نه هجي. ڀلا ڀوءِ برداشت ڪي اهين فقط شوق ۽ زندگيءَ جي طريقن تائين محدود ڇو رکون، جا پنهنجن سائين جي تعداد کان قبوليت ڪي مڃائي؟ سواءِ چند رهبانيت جي مڪتبن ۾، پيو ڪٿي به شوق جي رنگارنگيءَ جي قدر شناسي، عيب نه آهي. ڪو به انسان بغير ڪنهن خطا جي ڪنهن به شيءِ کي پسند ڪري يا نه، اها ان جي پنهنجي مرضي آهي. مثلاً:- راڳ، تماڪ پيئڻ، جسماني ورزشون، ٻڙي هلائڻ، شطرنج يا پتي راند ڪرڻ، بلڪ اپباس ڪرڻ، اهڙا ڪم آهن، جو انهن کي پسند ڪندڙن ۽ نه پسند ڪندڙن جو تعداد الاڏي ڪيترو هوندو. مگر هڪ ماڻهو يا گهڻو ڪري ته هڪ عورت اگر اهڙو ڪو ڪم ڪري، جو ٺيڪ نه هجي، يا هڪ اهڙو ڪم نه ڪري جو سيڪو چاهيندو هجي ته ٿئي، ته هوءَ گهٽي خاميءَ جو نشان ٿي سگهي ٿي. ڇڻ ته ان عورت يا مرد ۾ ڪا وڏي اخلاقي ڪوتاهي هئي. ڪي ماڻهو اهين کي پسند ڪندا آهن، ڪي وري ڪو ڀلو يا تمغو چاهيندا آهن، يا اعليٰ درجي مان هٿ ڪهرندا آهن، فقط ان لاءِ ته عيش ۾ غلطان رهن، ۽ پيا موجون ڪن، پنهنجي آبروءَ کي نقصان کان بچائيندا رهن. ڪنهن به شيءِ ۾ غلطان رهڻ مان، آئون چوندس، ته اهڙو جو ڪو سر تي سهڻو پوندو آهي جو نندا کان وڏيڪ خراب

هوندو آهي. اهڙا ماڻهو جنهن خطري ۾ هوندا انهيءَ کي "پاگل پڻ" چوندا آهن. يعني انهن جون ملڪيتون کائنس ڦري سندن رشتيدارن کي ڏنيون وينديون آهن.

عوام جي راءِ جي موجوده ڏس ۾، خاص ڪري انکي برداشت ڪرڻ جهڙو بنائڻ لاءِ، هڪ خاص ڳالهه جو وجود آهي، سو آهي شخصيت جو ڪو خاص دليل يا ثابتي، عام نسبت ۾ انسان ذات نه فقط عقل ۾ پوري پني آهي، مگر خيالات ۾ به ائين آهي. ماڻهن کي نه ته پنهنجا شوق آهن ۽ نه مرضيون، جو هو ڪا غير معمولي ڳالهه ڪن، جنهن ڪري جن کي ڪي غير معمولي ڳالهيون آهن، ته اهي انهن کي سمجهڻ کان قاصر آهن ۽ جن ماڻهن کي هو حقارت سان ڏسن ٿا، انهن سڀني کي هو وحشين ۽ بي لغامن جي ٽولي ۾ شمار ڪن ٿا. هن حقيقت ڪانسواءِ جا بلڪل عام شيءِ آهي. اسانکي رکڻو فرض ڪرڻو پوي ٿو، ته اخلاق جي اصلاح لاءِ ڪا طاقتور تحريڪ پيدا ٿئي، ۽ ظاهر آهي ته اسان ڪا اميد ڪريون. اڄڪلهه جي زماني ۾ اهڙي تحريڪ وجود ۾ آهي. بدپرهيزگاريءَ کي پست همت ڪرڻ لاءِ، هلت چلت کي منظم ڪرڻ لاءِ گهڻو ڪجهه روڪيو ويو آهي. انگلستان کان ٻاهر ماڻهن ۾ "حب الخلق" جو جذبو پيدا ٿيو آهي. جنهن جي استعمال جي لاءِ ان کان وڌيڪ دعوت ڏيندڙ ڪا ڳالهه نه آهي، جو اسان به پنهنجن پاڻ، ساهوارن جو اخلاقي

۽ عقلي اصلاح ڪريون. وقتن جاهي رجحان، عوام ڪي، اڳئين زماني ڪان وڌيڪ مائل ٿيڻ جو سبب ڏيندا آهن؛ ته هلت چلت جا عام قاعدا جوڙيا وڃن ۽ ڪوشش ڪجي ته هرهڪ کي مقبول ماپن جي موافق بنائجي. هاڻي سوال آهي، ته اهي ڪهڙيون ماپون ۽ پيمانا ناهڻ گهرجن؟ جواب آهي ته پيمانو انڪي چئجي، جو ڪنهن شئي جي شدت سان خواهش ٿئي. ان جي ڪردار جو آدرش اهو آهي، جو انڪي مقرر ڪردار ڪونهي: ۽ جو دنيا جي هيٺ سوڙهو ٿي سگهي؛ انسان ذات جي فطرت جو هرهڪ حصو جو اجائي ڏيکه. جي ڪري ماڻهوءَ کي بدصورت ٿو بنائي، اهو سڀي ڦسي وڃي پين جهڙو ٿئي

آدرش سان سدائين انئين ٿيندو آهي، جنهن جي ڪري جيڪي واجبي گهربل آهي، ان جو اڌ حصو نظرانداز هوندو آهي. پسنديءَ جو موجوده پيمانو، ان پئي حصي جي ساري قسم جي تقليد آهي. ايمانداري ارادي جي ضابطي هيٺ، عظيم قوتن جي طاقتور عقل ۽ قوي احساس جي عوض، ان جو نتيجو ڪمزور احساس ۽ ڪمزور طاقتور آهن: جن کي ظاهري طرح سان قاعدي جي موافقت ۾ رکيو آهي، جنهن ۾ نه ارادي ۾ نه عقل جو زور هوندو آهي. ڪنهن به وڏي پيماني تي، اهي ڪردار جي اڳيئي قوي آهن، سي فقط روايتي ٿيندا ويندا آهن؛ جو سواء پئسن ڪمائڻ جي، هن ملڪ ۾

قوتن جي نيڪال جو ڪو بيو رستوئي نہ آهي، هن طرح ڪافي قوتن جو خرچ ٿيندو ٿو رهي. پلا هڪ شوق جي راہ ۾ جو ڪجھ خرچ ڪجي ٿو، ان مان حاصل ڇا ٿو ٿئي؟ خواہ اهو شوق فائدي وارو ڇو نہ هجي؟ انسان ذات لاءِ نيڪ ڇو نہ هجي؛ تاهم اهو شوق آهي، جنهنجو حلقو ننڍو هوندو آهي، هنئير انگلستان جي عظمت، اجتماع ۾ آهي، فردا فردا اسين پلي تہ ڪوتاہ ڏسجون، تاهم پنهنجي اتحاد جي عادت جي بدولت ڪجھ نہ ڪجھ عظمت جي قابل آهيون. اسان جا مذهبي ۽ اخلاقي خدمتگذار هن ڳالھ کان مطمئن هوندا آهن. مگر انگلستان جيڪي بہ آهي، ان کي جن انسانن اهڙو بنايو، انهن جو نقش بيو هو؛ اهڙي بئي نقش جي ماڻهن جي اسانکي درڪار آهي، جو هي ملڪ تباهيءَ کان بچي سگهي.

رسم ۽ رواج جو ظلم، انسان ذات جي ترقيءَ جي راہ ۾، جتي ڪٿي رڪاوٽ هوندو آهي، اهڙي فطرت، جا مراسم کان وڌ ڪنهن مقصد کي نگاہ ۾ رکي، هيءَ ڳالھ مسلسل طوران جي مخالفت ۾ آهي. حالات جي مد نظر، هنکي ڪڏهين آزادي جو روح ٿو سڏجي يا تہ اصلاح ۽ ارتقا جو روح ڇئجي ٿو. مگر ارتقا جو روح، هميشہ آزاديءَ جو روح ڪين هوندو آهي، ڇا لاءِ جو اهو، بي روح ماڻهن تي بہ اصلاح مڙهڻ جو مقصد رکندو آهي. آزديءَ جو روح، جيسين اهڙي مقصد جو مقابلو ڪندو هوندو، تيسين وقتي طرح سان، خود کي

اصلاح جي دشمن سان به اتحاد رکندو هوندو. مگر ارتقا جو دائما سر چشمو ۽ اهڙو چشمو جو ڪڏهين خطا نہ ڪري، آهي. آزادي، هن شئي جي طرف جيترا افراد هوندا آهن؛ اوترائي ان جي اصلاح جا مرڪز هوندا آهن. انهن مان هرهڪ صورت ۾، خواه آزادي خواه اصلاح ۾، جو اصول ترقي پذير آهي، سو رسم و رواج جي زور جي خلاف هوندو آهي، ڪم از ڪم رسم و رواج جي پاچاريءَ کان نجات ڏيڻ شامل ڪندو آهي، هنن ٻن جي ڪشمڪش ڪي، انسان ذات جي اتهاس جو خاص مطلب سڏجي ٿو. سچ تہ ائين آهي تہ دنيا جي هڪ وڏي حصي ڪي اتهاس آهي ئي ڪونہ ان جو سبب اهوئي آهي، جو رسم رواج جو ظلم مڪمل آهي، سڄي ايشيا جي اها حالت آهي، آتي هر هڪ ڳالهہ ۾ رسم و رواج موجود آهي. آخري اپيل، جنهنکي عدل ۽ حق چئجي، بہ رسم و رواج جي پابندي آهي. ڪوبہ ماڻهو، رسم و رواج کي ڪوڙو سڏڻ جو تصور بہ نٿو ڪري سگهي. يا تہ اهڙو ڪو ظالم ماڻهو ڪڙو ٿئي، جو پنهنجي قوت جي نشي ۾ مدهوش هجي، تہ اهڙو ڪم ٿئي. نتيجو اسانجي اکيان ظاهر آهي. مشرقي ملڪن ۾ ڪنهن تہ دور ۾ "اصليت" بہ هوندي هئي. انهن جي شروعات اهڙن اسباب کان نہ ٿي هئي جنکي آباد يا تعليم يافتہ سڏجي. يا اهڙا هئا جي زندگيءَ جي ڪيترن فنن ۾ ماهر هئا. نہ، انهن اهي سڀ ڳالهيون خود حاصل

ڪيون ۽ جڏهين حاصل ڪيائون تڏهين اهي دنيا جون وڏي ۾ وڏيون ۽ طاقتور قومون ٿهي پيون، مگر هاڻي انهن جو ڪهڙو حال آهي؟ هاڻي اهي قومون فقط انهن قبائلين جون تابعدار آهن، جن جا وڏا تڏهين دشت و صحرا جا خانہبدوش هوندا هئا. سندس وڏا ان مهل ڪاخ ڪسري جي محلن ۾ رهندا هئا. خوبصورت مندرن ۾ مزا مائيندا هئا ڏسڻ ۾ ائين ٿو اچي، ته ڪا به قوم، خواه ٿوري وقت تائين ترقي ڪندي رهي، پوء روڪجيو پوي. هاڻي سوال آهي ته اها قوم ڪڏهين روڪجي ٿي؟ جواب آهي ته تڏهين، جڏهين اها قوم انفراديت کي حاصل ڪرڻ کان قاصر ٿئي ٿي. يورپ جي قومن ۾ به اگرچ اهڙو ساڳيوانقلاب اچي ته خواه ان ڪنڊ جي حالت، ايشيا جهڙي نہ به ٿئي، ڇو جو رسم و رواج جو ظلم جنهن کان يورپي قومون‌لرزان آهن اهو هڪ جهڙو ڪين هوندو آهي، ته به يورپ انقلاب کان الڳ رهي ڪين سگهي. اسان اڄ پنهنجن وڏن جي لباس کي لاهي ڦٽو ڪيو آهي. اسان اهڙي پوشاڪ پايون ٿا، جا سيڪو پهري ٿو، پر ٿي سگهي ٿو ته سال ۾ هڪ يا به ڀيرا ڍول شول ۾ تبديلي اچي، سو جڏهن به ڪا تبديلي اچي ٿي، تڏهين اسين خبردار ٿا ٿيون، جو تبدويلي ان لاء ٿي اچي، جو اها محض تبديلي آهي. ۽ نہ ان کان ٿي اچي جنهن کي حسن يا آسائش جو خيال ڇنجي. چاڪاڻ، جو سچي دنيا کي، ان ساڳئي وقت حسن ۽ آسائش جو ساڳيوخيال نہ آئڙي. يا ٻيء ساعت ۾ اهڙي

خيال کي مور ڳوڻي خير باد ڪري ڇڏي! آهي ڇا، جو اسان فقط ترقي پذير نه آهيون، پر تبديلي پذير به آهيون. اسين ڪلن جي شين ۾ مسلسل نيون ايجادون پيا ڪريون؛ ۽ تيستائين انهن کي اختيار ٿا ڪريون جيستائين نيون ڪلون ڏهن. اسان سياست جي اصلاح لاءِ به ڪوشان آهيون، تعليم لاءِ خواهان آهيون، اخلاق جا دلداده آهيون؛ جيتوڻيڪ هن آخري ڳالهه ۾ اسان جا اصلاحي خيال فقط اوسيتائين محدود هوندا آهن، جو ٻين کي مجبور ڪريون، ته اسان جهڙا ٿين ۽ بس. جڏهن اسين اعتراض ڪريون ته اها ترقي نه آهي، ته پوءِ اسين خود ڏڏا آهيون. ۽ خود کي سيني قومن کان وڌيڪ ترقي پذير سمجهندا آهيون. اسين جنهن سان جنگ ڪريون ٿا، سا انفراديت آهي. اسان جي سڀ هڪ جهڙا هجون، ته چئي ته اسان ڪمال حاصل ڪيو ۽ وساري ڇڏيون، ته هڪ ماڻهوءَ جي ٻئي سان مخالفت، ڪنهن به هڪ جي طبع جي غير تڪميليءَ کان آهي. سڀ کان اول ڪنهن انسان جو توجو غير تڪميل ڇڪيندي آهي. اٿين ڪرڻ خاميءَ جو اصلاح آهي يا جيڪي ٻنهي ۾ خوبيون هجن، انهن جي آمرش آهي. جيڪي چائنا ۾ ٿي گذريو آهي اهو اسان لاءِ هڪ اطلاع آهي. چيني قوم لياقت واري آهي، صاحب دانش آهي، ڇو ته اوائل دور ۾ اتي جا رسم و رواج خراب ڪين هئا، ۽ اتي جي ماڻهن جا افعال به اهڙا هئا، جو يورپ جا مهذب تر ماڻهو مڃين ٿا ته چيني ڏاها ۽ فيلسوف هوندا هئا، انهي جا وسائل اعليٰ هئا ۽

جنهن ڪري ذهن ڪي سٺي ڪان سٺي ڏاهپ ۽ سياڻپ سان متاثر ڪندا هئا. جن ماڻهن وٽ دانش هئي فقط انهن کي عزت ۽ اقتدار جي ڪرسين تي جانشين ڪندا هئا. هاڻي، جن ماڻهن هي سڀ ڪجهه ڪيو هو، تن ضرور انسان ذات جي ترقيءَ جو راز معلوم ڪيو هوندو. خود کي دنيا جي فهرست ۾ سڀ کان اول رکڻ ۾ ڪامياب ٿيا هوندا؟ پوءِ ڪهڙو سبب آهي، جو بجاءِ ڪاميابيءَ جي، اهي بلڪل سست ٿي پيا آهن؟ ۽ اهڙا سست ۽ ڪاهل هو صدين کان هلندا اچن؟ هن قوم جي فلاح ۽ اصلاح جو ڪو امڪان آهي ته پڪ ته اهي ڏارين کان ئي حاصل ڪندا. جنهن ڳالهه کي انگريز خلق خدمتگار ماڻهو اهڙي محنت سان هٿ ڪرڻ لاءِ ڪو شان آهي، اها هنن اميد کان به وڌ انداز ۾ حاصل ڪئي آهي؛ سا آهي پنهنجيءَ قوم کي هڪ جهڙو ڪرڻ؛ جنهن سڀ ماڻهو، ساڳين قاعدن ۽ حڪمتن سان، پنهنجن خيالن ۽ هلت چلت جي نمونن کي سنيالين ۽ اهوئي ڦل آهي. عوام جي راءِ جو جديد ”راڄ“ حڪومت جو هڪ اهڙو نمونو آهي- جنهن ۾ ڪو به نظام ڪونهي، ان جي برعڪس چين وارن جو تعليمي ۽ سياسي نظام سليقي وارو آهي، هاڻي هن قسم جي پاڇاريءَ جي خلاف، انفراديت ڪڙي ٿئي، تيسن يورپ، جيڪا پراڻي تهذيب ۾ بلند ۽ پنهنجي ڪرستاني مذهب ۾ پختي آهي، به هڪ ٻيو چين بنجڻ جي خواهشمند تيندي.

هن قسم جي حالت ۾ اڄ کان يورپ ڪي کهڙيءَ شئي روڪيو هوندو؟ ڪهڙو سبب آهي، جو بجاءِ سست ٿي بيهڻ وڃڻ جي، يورپي ماڻهو انسان ذات ۾ سڀ کان وڌيڪ ترقي يافته آهي؟ انهن ۾ ٻي ته ڪابه مٽيا ڪانهي؛ پر اها آهي سندن ثقافت ۽ اخلاق جي رنگارنگي، يورپ جا ماڻهو، قبيلا ۽ قومون، سڀ حد درجي ۾ هڪٻئي کان مختلف آهن. انهن، پيچرن جي هڪ گوناگونيءَ کي هٿ ڏنو آهي؛ ۽ اهڙو هرهڪ پيچرو ڪنهن ڪارآمد جڳهه ڏي نئي ٿو. حالانڪ هر ڪنهن دور ۾، مختلف پيچرن تي هلڻ وارن، هڪ ٻئي سان، تعصب سان به هلت هلي آهي؛ ۽ جيتوڻيڪ هر هڪ پيچري تي هلندڙ جي اها خواهش رهي آهي ته ٻيا به سندس ڪس اختيار ڪن، تاهم، هڪ ٻئي جي ترقيءَ کي ضرب هڻڻ جي ڪوشش کي ڪڏهن به ڪاميابي حاصل نه ٿي آهي؛ پر هڪ ٻئي جي سٺين ڳالهين کي اپنائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. پيچرن جي هن گهڻائيءَ جو يورپ مشڪور آهي، جو هن هر پهلوءَ ۾ ترقي ڪئي آهي؛ ۽ اصلاح اندو اهي، تاهم هن فائدي کي يورپ وارن ٿوري انداز ۾ حاصل ڪيو آهي، حقيقت ۾، هن ڏس ۾ يورپ وارا به چائنا وارن جهڙا ٿيندا ٿا وڃن، جن جو آدرش آهي ته سڀ انسان هڪ جهڙا هجن، ڊي ٽوڪواينل [۱] ٻڌايو آهي، ته فقط فرانس جا ماڻهو، هن وقت جهڙو هڪ ٻئي جهڙا آهن، اهڙا اڳي ڪڏهين

(i) M de Tocpueville

ڪين هوندا هئا، اهڙي ساڳي ڳالهه، اسان انگريزن جي متعلق به چئي سگهون ٿا؛ بلڪ اهي وڏيڪ هڪجهڙا آهن، مٿي، مسٽرهمبولٽ جو حوالو ڏئي آيا آهيون. ساڳي ڳالهه کي واضح ڪندي صاحب موصوف لکي ٿو:- انساني ارتقا لاءِ ٻه شيون ضروري آهن، ان لاءِ جو ماڻهو هڪجهڙا ٿين، اهي آهن "آزادي" ۽ "قسم قسم جا مواقع." پوئين ڳالهه اسانجي ملڪ ۾ ختم ٿيندي ٿي وڃي، اهي حالات، جي افراد جي مختلف گروهن کي گڏ ڪن ٿا، انهن جا ڪردار تشڪيل ڪن ٿا، اهي هر روز هڪ ٿيندا ٿا وڃن، اڳي ڇاپا مختلف هئا. پاڙا مختلف هئا، ڌنڌا مختلف هئا، ماڻهو مختلف ماحولن ۾ رهندا هئا، اڄڪلهه اهي سڀ ساڳي دنيا ۾ رهن ٿا. ساڳيون ڳالهيون هاڻي سڀ پڙهن ٿا، ساڳيا پروگرام ٻڌن ٿا، ساڳين گهمڻ جي جاين تي وڃن ٿا. انهن جا خوف ۽ ميدون، ساڳين مقصدن ڏي مبذول آهن: انهن جا حق ۽ آزاديون ساڳيا آهن، انهن کی قائم رکڻ جا وسيلا به ساڳيائي آهن. عهدي جو فرق گهٽي وڃو هجي، پر جيڪي عهدا ختم ٿي ويا آهن، تن لاءِ فرق ڪابه حقيقت نٿو رکي. هڪ ٻيءَ واري ڳالهه روز بروز وڌندڙ آهي، هن دور جون سڀ سياسی تبديليون قائل آهن، ڇو جو هن جو مطلب اهوئي آهي ته "جو هيٺياهون آهي انکي بلند ڪجي، جو بلند آهي انکي هيٺ ڪجي." تعليم ڏيڻ مهل اٿين ٿئي ٿو. تعليم انسانن کي ساڳين تاثرات تي آڻي ٿي. انسان ذات جي عام جذبن ۽ حقيقتن ڏي

دسترس به تعليم ڏني ٿي. آمدرفت جي ذريعن ۾ جا ترقي ٿي ٿي، اها به هن ڳالهه کي هٿي ڏئي ٿي. اهڙا ذريعا دور دراز ملڪن جا ماڻهو هڪ ٻئي جي نزديڪ آڻين ٿا. هڪ کان ٻيءَ جاءِ تائين رهائش ۾ جي تبديليون اچن، اهي به هنن جي بدولت تڪڙيون تڪڙيون ٿين ٿيون. هن ساڳي ڳالهه کي صنعت ۽ تجارت جي به هٿي حاصل آهي. ڇا ٿو ٿئي جو جتي جا حالات آسان هوندا، سي منتقل ٿي ويندا، ۽ ترقيءَ جا سڀئي مواقع ظاهر ٿي ويندا. اهڙا موقع اگرچ اعليٰ کان اعليٰ هوندا، ته به اهي عام چڙهت جي قابل ٿي ويندا. جنهن جي ڪري ترقيءَ لاءِ تمنا فقط هڪ خاص طبقي کي نه هوندي، مگر سڀني کي ٿيندي. هنن سڀني کان وڌ طاقتور وسيلو، جو انسانن جي وچ ۾ هڪ جهڙائي آڻي سگهي ٿو؛ سو آهي هن ملڪ ۽ ٻين آزاد ملڪن ۾، حڪومت جي ڪاروبار ۾، عوام جي راءِ کي شامل ڪرڻ جو بنياد وجهڻو. عوام جي راءِ جو ريتڻ، رفتي رفتي سنوارجي ويندو. سياستدانن جي دلين مان، عوام جي مرضي جي مخالفت ڪرڻ جو خيال ميٽجي ويندو. جڏهين پڪيءَ طرح معلوم ٿي ويو ته عوام کي به مرضي هوندي آهي، تڏهن ناموافقت لاءِ ڪابه سماجي پئيرائي وجود ۾ نه رهندي. معاشري جو اهو زور جو گهٽڻ جي ترقيءَ جي خلاف هوندو- پيون ڳالهيون خيرباد ڪري. عوام جي برعڪس جي رايا ۽ رحجان هوندا انهن جي حفاظت جو ڪم پنهنجي ذمي ڪڻندو.

هنن سڀني سببن جو مرڪب انفراديت جي خلاف اثر هڪ اهڙو وڏو ذخيرو هوندو، ته سمجهڻ ۾ نٿو اچي، ته اهو پنهنجن پيرن تي ڪٿين بيهي سگهندو؟ ائين ڪرڻ ۾ انکي تڪليف جو مقابلو ڪرڻو پوندو، يا ته عوام جو پڙهيل طبقو ان جي قدر و قيمت جو احساس ڪرڻ سکي وٺي، ته جا شئي بد کان بد ترين آهي، ان جي واسطي ڪجهه نه ڪجهه ڪرڻو ضروري آهي. انفراديت جي دعويٰ- اگرچ درڪار آهي- تہ هميشه وقت آهي: خواه اڃان ان ڳالهه لاءِ گهرجي، پر ڪنهن به ڳالهه لاءِ ڪم تڏهين ڪبو، جڏهين ان جي دست اندازيءَ جي شروعات هوندي. اهڙي گهرج تہ سڀ انسان هڪ جهڙا ٿين- پنهنجي ڪاج تي پلجي. انسان جي زندگي، جيسين ڪنهن هڪ جهڙي طريقي تي پهچي، تيسين مقابلو ڪرڻ چڏي ڏبو، ته ان طريقي کان جيڪي ڳالهيون دور ٿي وينديون، انهن کي انسان غلط ۽ ناپاڪ ۽ قدرت جي خلاف سمجهندو رنگا رنگيءَ کي انسان ذات اهڙو جلدي سمجهي ڪين سگهندي، ڇا لاءِ جو ان کي ڏسڻ جي لاءِ اڇا هوءَ هريل ٿي نہ آهي.

باب چوٿون

(فرد جي مٿان معاشري جي اختيارات جون حدون)

هاڻي سوال آهي ته پوء هڪ فرد جي پنهنجي مٿان جا حڪومت آهي، ان جي حد ڪهڙي هئڻ گهرجي؟ ۽ معاشري جي اختيارات جي شروعات، ڪٿان ٿيڻ گهرجي؟ هڪ فرد ڪي انسان ذات جي زندگيءَ مان ڪيترو ۽ معاشري مان ڪيترو حصو وٺڻ گهرجي؟

فرد ۽ معاشري مان هرهڪ ـــ اگر هن وٽ اهو ڪي آهي جنهن جو تعلق ساڻس آهي ته پنهنجو پورو پورو حصو وٺندو. انفراديت ڪي زندگيءَ مان اهو حصو هئڻ گهرجي، جنهن ۾ خاص ڪري فرد جو پنهنجو فائدو هجي، ۽ معاشري کي اهو حصو هئڻ کهرجي؛ جنهن جو تعلق معاشري سان آهي.

خواه معاشري جو بنياد ڪنهن عهد و اقرار جي بنياد تي هوندو، ۽ جيتوڻيڪ هڪ معاشر تي مهربانيءَ ڪي نتيجو ڪيڻ جي لاءِ، سودي مان ڪو چڱو فائدو نٿو نڪري، تاهم معاشري جي جي تحفظ مان، جيڪو به ڀاڱي ڀائيوار آهي، اهو بدل آهي ته معاشري جو پاس رکي. معاشري ۾ رهڻ مان اهائي مراد آهي، ته انسان ٻين جي

لاءِ چال چلت جو هڪ خاص پيچرو اختيار ڪري، اهڙي چال چلت آهي ٻئي جي مفاد، يا اهڙي مفاد جر قاعدي جي روءِ ڪان، يا خاموش معاهدي ڪان حق ڪونهِ لائق هجي، ڪي ڇيهو نه رسائڻ، پيو ته محنت ۽ قرباني جو حصو، جو هر هڪ فرد ڪي قبول ڪرڻو ٿو پوي، سو آهي معاشري جي افراد ڪي تڪليف پهچائڻ کان ڪنارو ڪرڻ: ۽ انهن جي اهنج ايذاءُ جو خيال رکڻ. معاشرو هنن شرطن کي نافذ ڪرڻ ۾ بهر صورت، حق بجانب آهي، مگر اسانجو معاشرو فقط اهو فرض، سر انجام نٿو ڪري: ڇالاءِ جو هڪ فرد جا اعمال، ٻئي لاءِ ڀڪ نقصان ده هوندا: يا انهن ۾ ٻئي جي ڀلائيءَ جو خيال نه رکيو ويو هوندو. خواه ائين ڪرڻ ۾ ڪنهن جي به حق جي تلافي ڪين ٿي هوندي، ته به اهڙي حرفيءَ ماڻهوءَ کي قاعدو سزا نه ڏئي، ته اُني عوام جو رايو سزا ڏيڻ ۾ حق بجانب آهي. اڃا ڪنهن انسان جي هلت چلت جي ڪنهن حصي، ٻئي جي فائدن کي نقصانڪار اثر مس ڏنو ته معاشري کي ان ڳالهه تي حق حاصل ٿيو پوي. ان دستاندازي جي ڪري پوءِ عوام جي ڀلائي جو پاس رکيو ويو يا نه، سو هڪ اهڙو سوال ٿيو پوي، جنهن تي عام بحث ٿي سگهي ٿو. پر جڏهن ڪنهن انسان جو هڪ عمل، سواءِ ان جي، ٻئي ڪنهن جي مفاد کي متاثر نه ڪري ته پوءِ اهڙي سوال اٿارڻ جي گنجائش نٿي ٿئي. يا تہ ان ماڻهوءَ جي ان عمل ۾ ٻين کي متاثر ڪرڻ جي ضرورت

نہ هجي؛ پر اهڙا ماڻهو سڀ بالغ هئڻ گهرجن، سالم دماغ هئڻ گهرجن. اهڙين سڀني حالتن ۾ مڪمل آزادي هئڻ گهرجي، جيئن ڪم بہ ٿئي ۽ ان جي نتيجي کي بہ برداشت ڪري سگهجي.

هن اصول جي لاءِ اها هڪ وڏي غلط فهمي ٿيندي، جو سمجهجي تہ اُٿين خودغرضي ۽ لاپرواهي آهي ۽ انسانن کي هڪ ٻئي جي هلت چلت سان ڪوبہ سروڪار نہ آهي ۽ انهن کي هڪ ٻئي جي بهتري ۽ ڀلائي ۽ جو ويچار بہ ڪرڻ نہ گهرجي؛ تا آنڪ سندن پنهنجو مفاد متاثر ٿئي. چا آهي، جو بجاءِ ڪنهن تخفيف جي، ٻين جي ڀلائي جي راه ۾ اهڙي محنت جي ضرورت هوندي آهي جا بي‌غرض هجي. ماڻهن کي چڱائي جي لاءِ آماده ڪرڻ واسطي، چهبوڪن ۽ ڦٽڪن هٿڻ کان سواءِ اهڙن وسيلن کي بي‌غرضي سخاوت ڳولهي سگهي ٿي. اهي وسيلا خواه ادبي، خواه استعاري قسم جا هوندا آهن. فرد سان تعلق رکندڙ نيڪ خصلتن جي قدر و قيمت کي گهٽ سمجهڻ، منهنجو شيوه نہ آهي. خواه اهي قدر اهميت جي لحاظ کان ڀلي تہ ٻئي درجي تي هجن ۽ معاشرتي قدر ٻهرين درجي تي. هنن ٻنهي جي فلاح جو ذمو تعليم جي مٿان هوندو آهي. پر تعليم بہ يا تہ اعتقاد ۽ اصول جي ذريعي ڪم ايندي آهي، يا تڏهن ڪم ايندي آهي جڏهن تعليم لازمي هوندي آهي. ٻهرين حالت ۾ ٿي جڏهن تعليم جو دور ختم ٿيندو آهي، تڏهن انسان سان تعلق رکندڙ خصلتن

جو فلاح جو وقت شروع ٿيندو آهي. انسان ذات کي
هڪ ٻئي جي مدد جي درڪار هوندي آهي، ان لاءِ ته
چڱي ۽ مٺي شي جي وچ ۾ امتياز ظاهر ٿئي ۽ پهرين
قسم جي شئي حاصل ڪرڻ لاءِ همت افزائي ٿئي، ۽
ٻوئين قسم جي شيءِ اختيار ڪرڻ کان منع ٿئي، خصلتن
جي فلاح لاءِ ۽ ماڻهن جي احساسات جو نيڪي ۽ دانش
ڏانهن واڳاري جي واسطي، جڳائي ته انسان، هميشه هڪ
ٻئي کي ترغيب ڏيندا رهن: ۽ جهالت کان ڪنارو ڪن.
ترقي ڪن ۽ تنزل کان گوشو ڪن. سندن فڪر،
سندن مقصد اعليٰ هئڻ گهرجي. مگر ڪوبه انسان خواه
هڪ يا گهڻا، ائين چوڻ ۾ حق بجانب نه آهي، ته اهو
گهڙو موزون وقت آهي، جو هو پنهنجي زندگيءَ لاءِ
ڪجهه ڪري، جيڪي هو ڪرڻ گهري ٿو. هرهڪ
انسان پنهنجي بهبودي جي غرض رکي ٿو، ۽ سواءِ
مضبوط شخصي ناتن جي، ٻين ماڻهن جي غرض کي
پنهنجن جي مقابلي ۾ تيچ سمجهي ٿو. منجهس جيڪي
معاشري جون غرضون آهن، انهن جو حصو گٽ آهي؛
ازانسواءِ اهي اڻسڌيءَ طرح هونديون آهن. پنهنجن حالات
۽ احساسات جي متعلق، هرهڪ انسان کي جو علم
حاصل آهي، ان جو ڪو چوٿون ڪونهي ۽ ٻيو ڪوبه
سندس اهڙو واقف نه هوندو آهي. سندس مقصدن کي
سندس فيصلن کي اگرچ معاشرو ريٽي، ته انجو بنياد
اهڙين حجتن تي هوندو، جي غلط هونديون جي غلط نه
هجن، ته به انهن کي ٻين شخصن جي حالت ۾ لاڳو

ڪرڻو نہ آهي؛ ڇو جو ماڻهو اهڙن حالتن جي ماجرائن کان غير واقف هوندا آهن. فقط ٻاهران ڪنهن حالت کي ڏسڻ، ڪافي نہ هوندو آهي. انسان ذات جي ڪمن ڪارين جي اهڙي محڪمي ۾ انفراديت کي عمل ڪرڻ لاءِ صحيح ميدان هوندو آهي. جيڪڏهين انسان کي پنهنجي ڪاروبار ۾، سندس پنهنجي شخصيت کي آزاد عمل جي اختياري حاصل هجي؛ سندس فيصلي جي مدد جي لاءِ پلي تہ عيوضو آڇيو وڃي، سندس ارادي کي قوي ڪرڻ لاءِ، پلي تہ کيس مصلحتون آڇيون وڃن؛ بلڪ مٿس ضايع ڪيون وڃن؛ مگر آخري قاضي هو پاڻ ئي آهي. مصلحت جي مقابلي ۾، جيڪي بہ خطائون هن کان سرزد ٿين، ان کي هن ڳالھ کان گهٽ سمجهڻ گهرجي، جو کيس مجبور ڪري ڪانئس اهڙو ڪم ورتو وڃي خواه اهڙو ڪم سندس فائدي لاءِ ڇو نہ هجي.

منهنجو مطلب اهو هرگز ڪونهي، تہ احساسات - جن سان ڪنهن ماڻهوءَ کي ٻيا ماڻهو سمجهندا آهن، انهن کي سندس خود پسند خاصيتن يا خامين کان ڪڏهين بہ متاثر نہ ڪجي. ائين ڪرڻ هڪ تہ ٺيڪ نہ آهي، ٻيو ممڪن بہ ڪونهي. جيڪڏهين اهڙين خاصيتن ۾ جي سندس بهتريءَ لاءِ جوابدار هجن- هو مشهور آهي تہ هن جي ساراه ڪرڻ جڳائي؛ ائين سمجهجي تہ انساني فطرت جي آدرشي تڪميل کي هو تمام ويجهو آهي.

پر انهن خاصيتين ۾ جيڪڏهن هو تمام خساري ۾ آهي، ته ساراه جي مخالفت ۾ جو جذبو آهي، اهو انجو نتيجو ٿيندو. جهالت جو به هڪ درجو هوندو آهي، ۽ نيچ پڻي جو به ۽ ذائقي جي بگاڙي جو به درجو هوندو آهي- خواه جيڪو انسان اهڙو ذائقو رکي، ان جي لاءِ نقصان ده نه به هجي- تاهم ماڻهوءَ کي بي ذائقي وارو بنائي ٿو، يا ته ڪن حالتن ۾ حقارت جو موجب ٿاهي ٿو. اهڙن احساسن کي رکڻ ڪانسواءِ ڪنهن به انسان ۾، مختلف قسم جون خاصيتون ٿي نه ٿيون سگهن. جيتوڻيڪ انسان ڪنهنکي ڪو ايذاءُ نه رسائي، ته به ٻين کي مجبور ڪندو ته فتوي ڏين ۽ محسوس ڪن، ته هو هڪ احمق آهي، يا ته هيٺين طبقي مان آهي. هاڻي جڏهين اهڙي فتوي ۽ احساس، اهڙي حقيقت آهي، جن ڪان هو گوشو ڪرڻ پسند ڪندو، ته انسان کيس انهن ڪان ئي اڳي ۾ آگاه ڪرڻ سان سندس خدمت ڪريوڻ ٿا؛ پوءِ يا ان ڳالهه ڪان، يا ڪنهن ٻيءَ ناپسند ڳالهه ڪان- جا منجهس ظاهر ٿئي، اڳواٽ آگاه ڪرڻ، سندس خدمت ڪرڻي آهي. هيءَ نيڪ خدمت اگرچ؛ نيڪيءَ سان سرانجام ڪجي، ته ڏاڍو چڱو ٿئي، بلڪ مروت جي عام راه ڪان به وڌ چڱو ٿئي، ڇو جو هڪ ماڻهون ٻئي کي، جڏهين سندس عيب ٻڌائي ٿو، ته انکي بي ادب يا گستاخ نٿو ڪوئي سگهجي. اسان کي ڪيترن ئي نمونن ۾ حق حاصل آهي، ته ٻئي جي متعلق جيڪو به بدگمان اسانکي هجي، ان تي عمل

ڪريون. ليڪن هن عمل ۾ ٻئي جي انفراديت کي دٻائڻ مقصود نه آهي؛ بلڪ پنهنجيءَ جو استعمال مقصود هئڻ گهرجي. اهڙي انسان جي صحبت اختيار ڪرڻ لاءِ اسين پڌل هرگز نه آهيون، بلڪ ان شئي کان ڪنارو ڪرڻ اسان لاءِ جائز آهي؛ پر اٿين جو اها ڳالهه ظاهر نه ٿئي. اهڙي صحبت اختيار ڪرڻ جو انسان کي ڪلي حق حاصل آهي، جا انسان کي پسند هجي. انسان کي حق آهي ۽ اسانجو فرض آهي، ته ٻين کي اهڙي ڳالهه کان خبردار ڪريون. جيڪڏهين اهڙي انسان جو اثر، يا سندس گفتگو، ٻين جي واسطي نقصانڪار آهي، ته ائين ڪرڻ ۾ اسين حق بجانب آهيون. نيڪ ڪمن ۾: سواءِ انهن جي، جي ان ماڻهوءَ جي اصلاح ۾ مدد ڪن: اسين ٻين کي، ڪانئس وڌ ترجيح ڏئي سگهون ٿا. اهڙن متعدد طريقن ۾، انسان سخت سزائون ڀوڳي سگهي ٿو، جو جو سندس خطائون سائس ئي منسوب آهن، پر مطلب هي هئڻ گهرجي ته اهي سزائون سندس غلطين جو نتيجو هجن ۽ نه ان لاءِ لوڙي، جو ڪيس سيکت ڏجي، هڪ اهڙو انسان- جو وڏائي ڏيکاري، يا جو هٺيلو ۽ اپهرو هجي؛ ۽ جو معقول حداندر رهڻ کان قاصر هجي: جو مردم آزار ڪمن کان خود کي روڪڻ کان عاجزهجي؛ جو احساس ۽ عقل جي نقصان سان حيواني لذتون وٺندو هجي- انکي اميد به اهڙي هئڻ گهرجي، ته دنيا جي راءِ ۾ هو هيچ ۽ نيچ آهي. دنيا جي نيڪ جذبات مان ڪيس ڪو ٿورو حصو حاصل آهي. پنهنجن سماجي ناتن

۾ ٻين جي مهربانيءَ ڪي هو حاصل ڪري ٿو سگهي، بشرطيڪ ڪا خاص چڱائي ڏيکاري ۽ انهن جي خدمت سان ناماچار حاصل ڪري. اهو ناماچار سندس خامين جي ڪري داغدار نہ هجي.

آڏون جيڪو بحث ڪر يانِ ٿو سواجهو اهو آهي تہ ٻين جو نبورو ضرور بہ سٺائو نہ هوندو، تنهنڪري ان ڪان جي دشواريون ڏار ٿي ڪين ٿيون سگهن، سي اهي آهن، جن جو پنهنجي اخلاق ۽ انداز جي ان حصي ۾، جو سائس تعلق رکي ڪو ماڻهو موجب ٿئي. مگر جو ٻين کي متاثر نہ ڪري سگهي، اهڙا افعال جي ٻين کي ڇيهو نہ رسائين، انهن جي هلت چلت نرالي هوندي آهي؛ انهن جي حق تلافي، انهن کي ڪو نقصان رسائڻ، وهنوار ۾ ننگي ڪرڻ يا ڪوڙ ڳالهائڻ، پنهنجي مفاد جو بيجا طور هڻڻ؛ ڪنهن ڇيهي کان بچائڻ کان خودغرض ٿي پاسو ڪرڻ؛ اخلاقي ملامتن جا هي پورا پورا مفعول ۽ مطلب آهن؛ ۽ نازڪ حالتن ۾ اخلاقي بدل ۽ سزائون بہ آهن. فقط اهڙا فعل نہ پر اهڙي هلت چلت، جن جو هي افعال نتيجو هجن- غيراخلاقي ڪم آهن، جن کي ملامت ڪرڻ ڄڳائي ۽ پوءِ حقارت جي نگاهہ سان ڏسڻ جڳائي. بيرحميءَ جي هلت، ڪينو ۽ خراب فطرت، سيني جذبات ۾ اگري کان اگري شئي ۽ غير سماجي ڳالهہ يعني حسد، ڪوٽ ۽ ڪپٽ، بيوفائي ۽ بغير سبب جي غصو ڪرڻ، حد کان وڌيڪ نفرت ڪرڻ، ٻين تي حڪم هلائڻ جو چاهہ، پنهنجي

حصي ڪان وڏيڪ فائدي وٺڻ جي خواهش، پڻ جي توهين ڪري فخر حاصل ڪرڻ؛ آپو ايترو گهڻو هئڻ جو پنهنجي هرهڪ شئي کي ٻي سڀ ڳالهه ڪان وڏيڪ سمجهڻ، سڀني شڪي سوالن کي پنهنجي فائدي ۾ نبيرڻ اخلاقي اوگڻ آهن، هنن جي ڪري اهڙي ڪردار کي تشڪيل اچي ٿي جو نه فقط خراب هوندو پر اهڙو جنهن ڪان بچاءُ اچي. اهڙيون خود پسند خاميون؛ جهل، شخصي شان جي ڪمي، پنهنجي عزت ڪرڻ جي قلت وغيره جون ثابتيون آهن. هي اخلاقي ننڊا جو سبب آهن پر پڻ ماڻهن ڏانهن جو فرض هوندو، هن ۾ ان جي پيچ جو ڏوه به شامل آهي، جنهن ڳالهه ڪان هرهڪ کي خبردار هئڻ گهرجي. جيڪي فرائض پنهنجي طرف آهن، اهي سماجي طور لازمي نه آهن، تا آنڪ معاملات انهن کي ساڳئي وقت پڻ جي لاءِ به فرض لازم نه ڪري، خود ڏانهن اعلي فرض جي معني آهي، خود جي عزت يا خود جو فلاح، جنهن ڳالهه لاءِ ڪوبه پنهنجن پاڙيسرين لاءِ جوابدار ڪينهي، ڇو جو انهن مان ڪنهن جي واسطي به، انسان ذات جي ڀلي لاءِ اهو ماڻهو پڻ اڳيان جوابدار نه آهي. ڏاهپ جي نقص يا شخصي عزت جي کوٽ جي ڪري اسان جيڪي وڃائي ٿو ۽ ندامت جا ڪيس تڏهن ملي ٿي، جڏهن ٻئي جي حق تلافي ڪري ٿو؛ انهن ۾ جو فرق آهي، اهو فقط نالي جو آهي. اسان جي احساس ۽ هات چلت ۾ هن ڳالهه جي ڪري وسيع فرق اچي

ٿو. جڏهن ڪو اسان کي اهڙين ڳالهين ۾ رنج ڪري ٿو، جن ۾ اسين سمجهون ٿا ته اسان کي نه هئڻ گهرجي. جيڪڏهن اسان کي ڪو رنجائي ٿو ته اسان پنهنجي نفرت ظاهر ڪري سگهون ٿا. اسين ان ماڻهو يا شئي کان دور رهي سگهون ٿا؛ مگر ائين اسان کي ڪڏهن به نه ڪرڻ گهرجي؛ جو ان جي حياتي بي مزي ڪري ڇڏيون. اسان سمجهي سگهون ٿا ته اهڙو ماڻهو پنهنجي غلطي جي سموري سزا، ڪڏهن نه ڪڏهن برداشت ڪري ٿو؛ اگر پنهنجي زندگيءَ کي هو بي ترتيبو ڪري خراب بنائي ته فقط ان سبب جي ڪري اسان کي جڳائي ته سندس زندگي وڌيڪ خراب نه ڪريون ۽ نه اهڙي مرضي رکون. کيس سزا ڏيڻ بدران ڇو نه سندس مصائب کي گهٽ ڪريون ۽ ڏيکاريون ته ڪهڙيءَ طرح خرابين کي سڌاري، جي سندس روح ۽ سندس مٿان مڙهيون آهن. اهڙو انسان بلڪ اسان جي رحم جو حقدار آهي. اسان کيس ڏکاري ته سگهون ٿا، پر نه مٿس غصو ڪرڻ جڳائي ۽ نه کانئس نفرت ڪرڻ. اهڙي هلت هن سان هلڻ نه ٿي گهرجي، جا معاشري جي هڪ دشمن سان هلجي؛ وڏ ۾ وڏ ته هن سان اهڙي هلت هلون، جو کيس سندس منهن ڇڏي ڏيون. جي هڙان نه ڏجي ته وڙان نه وڃائجي. جيڪڏهن هن ڪا قانون شڪني ڪئي هجي، جنهن جو تحفظ پين لاءِ ضروري آهي ته اها ڳالهه ٻي آهي. ان حالت ۾ سندس غلطيءَ جو نزلو نه فقط مٿس پر پين تي به ڪري ٿو

۽ سماج، جو سڀني فردن جي تحفظ جو ذميوار آهي، ڪي جڳائي ته بدلو وٺي. اهڙي ماڻهوءَ کي سزا طور ايذاءُ پلي رسائي، پر ڪوشش اها ڪري ته اهو ايذاءُ به پورو پورو هجي. اهڙو انسان، هڪ حالت ۾ ته اسان جي جماعت جو انحرافي آهي ۽ اسان کي اهڙي ماڻهوءَ جي مٿان قاضي بڻائي نٿو وهاريو وڃي، پر هڪ نه ٻيءَ طرح سان، اسان پنهنجي سزا ڏيڻ جي جي ڇڏيون ٿا. ٻيءَ حالت ۾ اهڙي ماڻهوءَ کي ايذاءُ رسائڻ اسان جو ڪم هرگز نه آهي. اسان کي اختيار فقط ايترو آهي، جو پنهنجي معاملن ۾ جيڪا آزادي استعمال ڪري سگهون ٿا، اوتري اهڙي ماڻهوءَ کي ڏيون.

هڪ انسان جي زندگيءَ جو اهو پاڱو، جنهن جو تعلق ان سان آهي ۽ ٻيو جنهن جو تعلق ٻين سان آهي، انهن جي وچ ۾ جو فرق هتي ظاهر ڪيو ويو آهي؛ ان کي مڃڻ کان گهڻائي انڪار ڪندا، ڇو جو هڪ فرد جي هلت چلت جو هڪ حصو، ٻين فردن لاءِ لاپرواهيءَ جو باعث نه ٿيندو. معاشري جو ڪوبه فرد، هڪ الڳ حيثيت نٿو رکي. هڪ انسان لاءِ ناممڪن آهي، جو اهڙي ڪابه ايذاءُ ڏيندڙ شئي عمل ۾ آڻي؛ جا سندس لاءِ ئي مضر هجي، ته به ان جو اثر سندس ويجهن عزيزن کي ضرور ٿيندو. بعضي اهو اثر دور دور تائين وڃي رسندو آهي. جيڪڏهن ڪو شخص پنهنجي ملڪيت کي دف ٿو ڪري ته اهو انهن ماڻهن کي به نقصان رسائي ٿو، جي سڌي يا اڻ سڌيءَ طرح سان

ڳالهين امداد ونندڙ آهن ۽ ڪجهه قدر اهو نقصان ساري قوم کي به رسي ٿو. اگر ڪو ماڻهو پنهنجين جسماني يا ذهني صلاحيتن جو نقصان ڪري ٿو ته هو فقط انهن تي هڪ مصيبت نٿو نازل ڪري، جن جو مٿس دارومدار آهي، پر جيڪي خدمتون بين پاڻر انسانن کي هن مان حاصل آهن، هو انهن کي به ختم ڪيو ڇڏي؛ ۽ هڪ انهن جي مٿان هڪ بار بڻجي پوي ٿو. هاڻي جي اهڙيون ڳالهيون روز روز ٿين ته چڱائيءَ جي ذخيري مان جيترو نقصان ٿيو، اهو ايترو جهجهو هوندو، جو ڪو ذره جو ڪم ايترو نقصان ڏيندڙ هوندو ئي ڪين. وري جيڪڏهن جهالت يا ٻيءَ خرابيءَ ڪري ڪو ماڻهو ٻين کي سڌو سنئون نقصان رسائي ٿو ته هو فقط ان ڪري خطاوار نه آهي ته ڇو جو اهڙي انسان کي، خود کي ضابطي ۾ رکڻ لاءِ مجبور ڪري سگهي ٿو، پر ڇو جو اهڙي انسان جو فعل ٻين کي به خراب ٿي ڪندو.

خراب هلت جا نتائج، جيڪڏهين هڪ لاپرواه يا خراب ماڻهوءَ تائين محدود هجن ها، ته به معاشرو اهڙن ماڻهن تي اک رکي سگهي ها؛ ان لاءِ جو هو خود جي مٿان نظرداري رکڻ کان قاصر آهن. پنهنجن ڪمن کان بچاءَ جي خاطري، اگر ٻارن ۽ ننڍي ذهنيءَ وارن کي حاصل آهي، ته ڇا وڏي عمر وارن کي اهڙي خاطري سماج نٿو ڏئي سگهي، جي خود کي هلائڻ کان عاجز آهن؟ شراب خوري قماربازي، بد پرهيز ڳاري،

ڪاهلي ۽ گدلائي، جيترو تندرستيءَ جي لاءِ خراب آهن، اوترو ئي سڌاري جي وچ ۾ رڪاوٽ آهن، ۽ قائدي موجب ناجائز ڪم آهن؛ ته پوءِ قائدو انهن ڳالهين کي دٻائي ختم ڪرڻ کان ڇو قاصر آهي؟ قاعدي جي هن خاميءَ کي درست ڪرڻ کان خود انسان عاجز آهي؛ ان جي واڌ ۾ ايترو وزن نٿو ملي، جو اهڙين خرابين جي خلاف پوليس جو هڪ قوي بندوبست ٿاهي سگهجي. جيڪي بدڪاريءَ ڪري بدنام آهن، انهن لاءِ معاشرتي سزائون هجن. هڪ شخصيت کي زنجيرن ۾ جڪڙڻ جو هي سوال نه آهي، نه وري زندگيءَ جي تجربن - خواه نون خواه پراڻن، جي حالت کي روڪڻ آهي. روڪ جي لاءِ فقط هڪ شئي جي تلاش آهي؛ ته اهي شيون؛ جن جي متعلق مقدما هليا ۽ سزائون به مليون هجن؛ دنيا جي شروعات کان وٺي اڄ تائين، انهن شين کي روڪڻو آهي. وقت به درڪار هوندو آهي، ۽ تجربي جي گهٽائي به ضرور هوندي آهي، جئن هڪ اخلاقي ۽ ذاهپ واري حقيقت کي قائم ڪري سگهجي. ايترو مناسب آهي، ته هڪ نسل کان ٻئي تائين، منع ڪجي ته ساڳيءَ ڍب تان نه ڪرن، ڇو جو اهڙو ڏڪو ڪانئس جي اڳ هئا، انهن لاءِ به موتمار هو. مون کي اعتراف آهي، ته جو انسان اهڙي حرڪت ڪري ٿو، جنهن جو مٿس نازڪ اثر ٿئي ٿو، ۽ سندس معرفت، انهن جي مهرباني ۽ مفاد کي به اثر رسي ٿو. جي ساڻس گڏ آهن. بلڪ ٿوري ليکي ته سموري معاشري اڏيءَ پوي

ٿو. اهڙي قسم جي حرڪت ڪري، جڏهين هڪ ماڻهو ٻين جي حق کي ڇيهو رسائي ٿو، ته اها حالت خود پسنديءَ مان مبدل ٿي، اخلاقي ناپسنديءَ جي برابر ٿي وڃي ٿي. مثال طور هڪ ماڻهو بد پرهيزگاري، يا هٿ ڦاڙيءَ سبب پنهنجي قرض ادا ڪرڻ کان قاصر آهي. يا اگرچ هن گهر ٻار جون اخلاقي جوابداريون سر تي کنيون آهن، پر پنهنجن ٻارن کي کاڌ خوراڪ ڏين، يا تعليم کان گريز ٿو ڪري. اهڙي انسان کي سزا ڏيڻ، سندس ندامت ڪرڻ ۾ اسين سڀ حق بجانب آهيون. ليڪن ڪيس سزا ڏيڻ ۾ ان لاءِ اسين حق بجانب هرگز نه آهيون، ته هو هٿ ڦاڙ هو، پران لاءِ جو هن پنهنجي گهرٻار سان بي وفائي ڪئي، ۽ جن ماڻهن کان قرض ورتو هئائين، تن سان وسهه گهاتي ڪيائين. جيڪڏهين اهي وسيلا، جي کين فائدو ڏيڻ لاءِ استعمال ٿين ها، تن کي اتان ڪٽي کنهن ٻئي ڏاهيءَ سيڙپ ۾ ڪٽي لڳائجي ها ته به ساڳيو اخلاقي ڏوهه هو. جارج بارن ويل (١) پنهنجيءَ سريت کي ڏن ڏيڻ لاءِ پنهنجي چاچي جو خون ڪيو هو، پر اهو ساڳيو ڪم پنهنجي لاءِ سوداگريءَ کي قائم رکڻ لاءِ اٿين ڪري ها، ته به ڪيس اها ساڳي سزا موت ملي ها. ساڳي طرح، جو به انسان خراب علتن جو روڳي آهي ۽ جو پنهنجي خاندان لاءِ مٿي جو سور آهي تـه ان کي بـه، سندس

(1) George Barnwell

انباءَ ۽ احسان فراموشيءَ جي ڪري عتاب ڏيڻ جائز هوندو آهي. ڪيس ان لاءِ عتاب ڏئي سگهجي ٿو، جيڪڏهن هو اهڙيون عادتون پيدا ڪري، جي خراب نه هجن، مگر جي ان سان گڏ رهن تن لاءِ مضر هجن، يا جيڪي شخصي پنڌڻ جي ڪري مٿس مدار رکندڙ هجن، تن لاءِ نقصانڪار هجن، پڻ جي فائدن ۽ احساسن جيڪي لهڻو، ان جي باري ۾ جو به ماڻهو ڪوتاهه ٿيو سو اخلاقي تنبيهه جي لائق آهي، بشرطيڪ اڏين ڪرڻ لاءِ ڪيس ڪنهن اعليٰ فرض مجبور نه ڪيو هجي ۽ نه غلطين جي ڪري، جي شخصي غلطيون هجن، جي پري ڪان ان شئي ڏي لاڳاپو رکنديون هجن. ساڳي طرح سان ڪو ماڻهو، هڪ اهڙي هلت ڪان، جا خود پسند هجي، خود کي قابل بنائي ۽ هڪ اهڙي خاص فرض ڪان خود کي قاصر بنائي، جو عوام ڏانهن هجي، جو ڏاڍو اهم هجي، نه اهو ماڻهو، هڪ سماجي ڏوهه جو حرفي آهي، ڪنهن به ماڻهوءَ کي ان لاءِ سزا هرگز ڏيڻ نه گهرجي، جو هو شرابي آهي، پر جيڪڏهن هڪ پوليس وارو پنهنجي فرض ادائيءَ مهل نشي ۾ هجي ته هو سزا جو مستحق آهي. جڏهن به ڪو خاص نقصان ٿئي، يا ان نقصان جو خطرو هجي، پوءِ اهو نقصان خواه عوام ڪان، خواه هڪ فرد ڪان ٿيڻو هجي ته ان حالت کي آزاديءَ جي حلقي مان منتقل ڪري اخلاق يا قانون جي حلقي ۾ آڻجي.

مگر اهڙي ڇيهي جو امڪان جيڪڏهن اتفاقي

هجي، يا انفاقي نہ تہ ديده و دانستہ هجي، جو هڪ ماڻهو پنهنجي ڪنهن هلت جي ڪري معاشري کي پهچائي مگر جنهن جي ڏيڻ ۾ عوام جي ڪنهن مقرر فرض جي ڀڃڪڙي نہ ٿئي ۽ سواء سندس جي ٻئي ڪنهن بہ فرد کي نقصان جو انديشو نہ هجي تہ اهڙي تڪليف کي معاشرو برداشت ڪري سگهي ٿو. ڇو جو ائين ڪرڻو آهي انسان ذات جي آزادي کي قائم رکڻو. بالغ ماڻهن کي پنهنجي حفاظت نہ ڪرڻ ڪري، اگر سزا ڏجي تہ مان ڀانيان ٿو تہ اهو سندن فائدي لاء آهي ۽ نہ ان لاء جو کين پنهنجي صلاحيت کي ناقص ڪرڻ کان روڪڻ لاء آهي؛ نہ وري اها سزا ان لاء آهي، جو هو معاشري کي ڪوبہ فائدو ڏيڻ کان قاصر آهن. مگر هن نڪتي کي اهڙيءَ طرح سان مان زير بحث نہ آڻيندس، جو چئي تہ معاشري کي ايتري قوت ڪانهي جو هيٺن فردن کي رواجي هلت چلت جي درجي تائين آڻي سگهي. معاشرو فقط انتظار ٿو ڪري، جيستين سندس هيٺا افراد اهڙي ڪا هلت هلن، جا غور واجبي هجي، پوء خواه قانوني طرح خواه اخلاقي طرح سان انهن کي سزا ڏئي. تاريخ ڏسبي تہ پتو پوندو تہ اڳي هيٺن افراد تي معاشري کي ڪل اختيار هوندو هو. انهن کي پنهنجي ٻالڪپڻ جو سڄو وقت ميسر هو. انهن کي زندگيءَ ۾ واجبي هلت هلڻ لاء ڪوشش جا مواقع بہ فراهم هئا. موجوده نسل، ايندڙ نسل جي لاء نہ فقط هڪ اهڙو استاد آهي جنهن کان سکيا حاصل ڪجي،

پر اهو اينڌڙ نسل جي حالتن جو مالڪ به آهي. خواه هي نسل انهن کي مڪمل طور سياڻو ۽ نيڪ بڻائڻ کان قاصر هجي، ته به ائين آهي، موجوده نسل ۾ ٻن شين جي کوٽ آهي، هڪ سياڻپ ٻي نيڪي. ازانسواءِ هن نسل جا آدم ۽ ڪوششون به فردا فردا ڪامياب ڪين آهن؛ تاهم هي نسل هڪ اسرندڙ نسل کي جنم ڏيڻ جي قابل آهي، جو مڪمل ۽ سٺو هجي ۽ ڪم از ڪم موجوده نسل کان بهتر هجي. اگر معاشرو برداشت ڪري ته سندس افراد مان ڪي اهڙا به هجن، جي ٻار سڌجن، جي ڏورانهن مطلبن جي عقلي مفاد تي عمل ڪرڻ کان عاجز هجن، ته نتائج لاءِ خود معاشرو جوابدار آهي. اهڙا ذهن جي پنهنجي لاءِ تعميري ڪرڻ کان قاصر آهن، اهي تعليم جي تمام قوتن مان اگرچ مسلح هجن، ته به انهن وٽ اهڙيءَ اوسر جي کوٽ هوندي، جا هڪ مجمل راءِ کي اختيار ڪرڻ سان ذهن تي پيدا ڪري سگهجي. اهڙن انسانن جي لاءِ وري قدرتي سزا آهي، جا انهن تي نازل ٿئي ٿي ۽ جنهن کي روڪڻ محال آهي. معاشرو پاڻ ته اهڙو ڊونگ نه ڪري ته اهو اهڙي قوت اهم سمجهي ٿو، جو حڪم جاري ڪري ماڻهن کان مڃتا ڪرائي. عدل ۽ سياست جي روءِ کان ته فيصلي جو حق انهن کي هئڻ گهرجي جي انهيءَ جي نتيجي کي منهن ڏين. رسوخ ۽ هلت چلت جي بهترين وسيلن کي ڪوڙو ۽ رد ڪرڻ جو رجحان به سواءِ ان کان به وڌ خراب ڳالهين جي اپاءَ

۾، پيءَ کنهن شئي ۾ نہ آهي. جيڪڏهن انهن کان بہ سواءِ ڪي هجن، جن تي دياءُ وجهي دانشمنديءَ پرهيزگاري ۾ آڻجي، تہ اهڙي کنهن بہ مواد کي، جنهن مان طاقتور ۽ آزاد ڪردار جي تخليق ٿئي، سي غلاميءَ جي پاچاريءَ جي خلاف ضرور اٿندا. ڪو بہ ماڻهو اٿين محسوس نہ ڪندو تہ سندس پنهنجن ڪمن ۾ ڪنهن ٻئي کي ڪنهن بہ قسم جي انتظام رکڻ جو حق هجي، جهڙو انهن کي ڇيهي جي رسائڻ کان منع ڪرڻ جو حق آهي. اهڙي بيجا اختياريءَ کي منهن ڏوڙ جواب ڏجي، جا همت جي هڪ نشاني آهي، جنهنکي اجايو ذات چئجي، ان سان وڙهجي. اها ڳالهہ جيڪي سمجهائي ٿي ان جو ضد آهي. جهڙي طرح سان چارس ٻئي جي دور ۾ پيوريٽن لوڪ جي اخلاقي متي شڪست کاڌي هئي ۽ غلاظت جي فتشن ڪاميابي حاصل ڪئي هئي. معاشري کي اهڙي هڪ ٻئي خراب مثال کان بچائڻ لاءِ ضروري آهي؛ مبادا ڪو بہ خود غرض ۽ نجس مثال نہ پيدا ٿئي. ڪو شڪ نہ آهي تہ خراب مثالن جو اثر بہ خراب آهي، خصوصا تڏهن جڏهن ڪنهن کي ڇيهو رسائجي ۽ رسائڻ وارو ڦٻجي وڃي. مگر هاڻي اسين ان هلت چلت متعلق ڳالهائي رهيا آهيون، جا ڪنهن کي ڪو نقصان نہ رسائي، پر ان جي ڪندڙ کي رسائي. مان نٿو ڏسان تہ ڪيئن، جيڪي هن ۾ يقين رکن ٿا، اهي هن ڳالهہ جي برعڪس خيال ڪري سگهندا، جو نفعي ڏيڻ کان وڌ نقصان ده

هوندو؟ ڇو جو جنهن صورت ۾ اهڙو مثال هڪ خراب عادت کي ظاهر ڪري ٿو، ته ان سان گڏ هو ان جي خراب نتائج کي پڻ ظاهر ڪري ٿو، جو اهڙي عادت کي نيڪ طرح سان تنبيهه ڪئي وڃي.

پر اهڙي چال چلت، جا نج شخصي چلت آهي، ان سان جيڪڏهن عوام دست‌اندازي ڪري ته ان جي خلاف ڏاڍا قوي دليل آهن. جڏهن به اهڙو واقعو درپيش ايندو آهي، تڏهن اٿين سمجهيو ويندو آهي، ته اها دست اندازي غلط آهي ۽ ان جو امڪان به غلط آهي. معاشرتي اخلاق جي سوالن تي، يا اهڙن سوالن تي، جن ۾ ٻين ڏي جي فرائض آهن انهن جو تعلق هجي، عوام جي راءِ، خواه اڪثر اها صحيح نه هوندي آهي، ته به ان ۾ صداقت جي گنجائش هوندي آهي. اهڙن سوالن جي درپيش اچڻ مهل، عوام فقط پنهنجي مفاد جي مدنظر نبيرو ڪندو آهي ۽ اهڙي طريقي جي مدنظر جائزو وٺندو آهي، جنهن نه عادت چلت جي هڪ نموني ڪين اثر انداز ڪيو آهي. پر اهڙي ساڳي اڪثريت جي راءِ کي اگرچ اسان قانوني حيثيت ڏئي اقليت مٿان مڙهيون، ته اٿين ڪرڻ جيترو صحيح آهي، اوترو غلط به آهي. اهڙيءَ حالت ۾ عوام يا اڪثريت جي راءِ بي معنيٰ آهي، جاڪاڻ ته ٻين جي چڱائي يا مدائيءَ جي متعلق ڪنهن ماڻهوءَ جو رايو ڪابه وقعت نه رکندو آهي، ته عوام هن معاملي ۾ ”لاپرواهي“ ڪندو آهي، ۽ انهن ماڻهن جي راضپي ۽ آسايش کي نظر انداز ڪري

ڇڏيندو آهي؛ جن ماڻهن جي هلت کي هو (عوام) پسند نہ ڪندو آهي. فقط پنهنجي مفاد جي مدنظر ڪيترائي ماڻهو اهڙي هلت کي زيان سمجهندا آهن، جنهن کي هو ناپسند ڪندا آهن. اهڙي هلت کي هو پنهنجي احساس جو ظلم ۽ اثباچار سمجهندا آهن. ساڳي طرح سان هڪ مذهبي ڪٽر ماڻهو، جڏهن پين جي مذهبي احساس جو ڏوهي ٿيندو آهي تہ جواب ۾ ائين چوندو آهي تہ سندس مذهبي احساس کي نظرانداز ڪيو ويو آهي، جو ٻين پنهنجي اگري مذهب کي اختيار ڪري ڪيس پاڻ ضرب رسائي آهي. ڇا آهي جو ماڻهو جي پنهنجي راءِ جي احساس کي، ٻئي جي احساس جي وچ ۾ هڪ وڏو خليج هوندو آهي، اتي برابري نہ هوندي آهي ۽ جو ٻيو سندس اهڙي راءِ جي ڪري نقصان ۾ ويو آهي، سا آهي هن جي آچار جڏهن هڪ چور ڪنهن جي ڳوٺڙي چورائڻ چاهي ۽ حقيقي مالڪ وري ڳوٺڙي بچائڻ جي خواهش ڪري، جهڙيءَ طرح هڪ ماڻهوءَ جي پسند، سندس خاص ڳالهہ آهي، تهڙيءَ طرح هڪ راءِ يا هڪ ڳوٺري سندس پنهنجي شئي آهي. هرهڪ ماڻهو اهڙو تصور تہ آسانيءَ سان ڪري سگهي ٿو تہ اهڙو نيڪ عوام هجي، جو افراد جي پسند جي آزادي، شڪي معاملن ۾ برقرار رکي. ۽ فقط انهن ڳالهين ۾ افراد کي منع ڪري، جن کي ساري دنيا جي تجربي جي بنائي ڌڪاريو ويندو آهي. پر اهڙو عوام آيو ڪٿان، جو اهڙي حد مقرر ڪري؟ يا اسانجو عوام دنيا جي

تجربي جي تڪليف وٺي، جو اٿين ٿئي. اسانجو عوام جڏهين ڪنهن شخصي هلت چلت سان دست اندازي ڪندو آهي، ان مهل اٿين ڪڏهين نٿو سوچي، فقط اٿين سوچيو ويندو آهي، ته جيڪي اعمال يا احساس، عوام کان مختلف هوندا آهن، اهي گناه هوندا آهن. نبيري جو هي نمونو، جنهنڪي اهڙو چمڙاپوش چڙهيل آهي، جو باريڪ ۽ سنهو آهي، انکي انسان ذات اڳيان اٿين بيهاريو ويو آهي، ڇو ته اهو مذهب جو حڪم آهي، فلسفي جو ارشاد آهي. ۽ اهو ڪم جيڪي به اخلاقي ۽ اٽڪلي اديب آهن، انهن مان نوي في صديءَ جو ٿيوو آهي. اهي سيکارين ٿا ته اشياءَ ان لاءِ صحيح آهن، چاڪاڻ جو اسين انهن کي صحيح محسوس ڪريون ٿا. اهي ٻڌائين ٿا ته اسانکي پنهنجن دلين ۽ دماغن ۾ ڳولهڻ گهرجي ته هلت چلت جا ڪهڙا قانون هئڻ گهرجن، جي اسان جي، يا ٻين جي متان مقرر ڪرڻ گهرجن. غريب عوام ان کان وڌيڪ ٻيو ڇا ڪري سگهندو، جو انهن فهمائشن کي عمل ۾ آڻي، ۽ چڱائي يامدائيءَ جا پنهنجا شخصي احساس بنائي. بشرطيڪ عوام ان ڳالهه ۾ متفق هجي، ۽ باقي دنيا لاءِ به اهي لازمي هجن!

جنهن خرابيءَ ڏانهن هتي اشارو ڪيو ويو آهي. سا اهڙي ڪين آهي، جا فقط تحرير ۾ موجود هجي، پر آئون اهڙا مثال پيش ڪندس، جو هن دور جي عوام ۽ انگلنڊ جي ملڪ غلطيءَ سان، اخلاقي قانون جي ڪردار

سان، پنھنجيون پسنديون اختيار رکيون آھن. موجوده اخلاقي احساس جي گمراھيءَ تي سان کو مضمون نہ لکي رھيو آھيان. اھڙي موضوع تي بحث کرڻ گران ۽ دشوار آھي ۽ نہ ان جا مثال ڏيڻ پڌائي سگھجي ٿو. تاھم اصول، جنھن جي سان پيرائي ڪريان ٿو، اھو گنڀير قسم جو آھي، تنھنڪري مثال ڏيڻ بہ ضروري آھي. وڏيڪ تہ خيالي خرابين جي اڳيان ڪابہ رڪاوٽ رکڻ جي سان ڪوشش نٿو ڪريان. متعدد مثالن سان ائين ڏيکارڻ ڏکيو نہ آھي تہ اخلاقي چوڪيدار جون حدون وڌائي اپڌيون ڪجن، جو آخرڪار اھو قانوني ۽ صحيح فرد جي آزاديءَ ۾ بہ حد دخلي ڪري وجي ۽ جو انسان ذات جي رجحانن ۾ سڄي دنيا ۾ ھڪجھڙو ھوندو آھي.

سڀ کان پھريون مثال اھو آھي، جيڪڏھن اھڙين نفرتن کي خيال ۾ آڻجي، جيڪي سواءِ ڪنھن سبب جي انسان پنھنجين دلين ۾ رکيو ويٺا ھوندا آھن. اگر سبب آھي تہ اھو، جو ڪنھن ماڻھوءَ جا مذھبي رايا جيڪڏھن انھن کان مختلف ھجن اھي خاص ڪري انھن جون مذھبي پرھيزگاريون ۽ انھن جا مذھبي فرائض ادا نٿا ڪن. ھڪ ننڍو مثال اھو آھي تہ ڪرستاني مذھب ۾، مسلمان ماڻھن جي نفرت کي پڙڪائڻ لاءِ ان کان وڌيڪ ڪابہ شئي ڪين آھي تہ ھو سوئر جو گوشت کائين ٿا. مسلمان تہ ڪجا، سچ تہ ائين آھي تہ خود ڪرستان انھن ڳالھين ڪسي انھن کان وڌيڪ

نفرت سان ڏسن ٿا، تہ نفس جي ڪٿي ڪي کهڙي قسم جو ذڪر اچلي سندس شڪم پرجي. اول تہ مسلمانن جي مذهب موجب اهو هڪ گناهه آهي، پر انهن جي نفرت جو انداز يا ان نفرت جو قسم، هي حالات تشريح ڪرڻ کان قاصر آهن، ڇو جو اسلام ۾ شراب نوشي جي بہ سخت منع آهي. پر ان جي پيئڻ مان پاڳي پائيوار تيئي فقط هڪ گناهه سمجهيو وڃي ٿو. ليڪن ان کان ائين بچاءَ نٿي ڪئي وڃي. هن ناپاڪ جانور جي گوشت کان گوشو ڪرڻ، انهن جي لاءِ هڪ خاص ڳالهہ آهي جا خود بخود دشمنيءَ برابر آهي. جڏهن بہ ناپاڪائيءَ جو خيال، احساس ۾ جمي ويندو آهي، تڏهن اهو هميشہ جوش ڏياريندو آهي؛ خواهہ انهن مانهن جون شخصي عادتون حد درجي جون "پاڪ" ڇو نہ هجن. هن ڳالهہ ۾ هندو قوم انتها پسند آهي. انهن جي مذهب ۾ جا شئي ناپاڪ آهي ان لاءِ جي جذبا ڪين آهن، انهيءَ جو مثال آهن. فرض ڪريو تہ هڪ اهڙو ملڪ آهي، جنهن ۾ مسلمانن جي اڪثريت آهي، تہ پوءِ اها اڪثريت پنهنجن حدن اندر سوئر جو گوشت کائڻ جي ممانعت ڪندي. مسلم ملڪن ۾ هيءَ ڪا نئين ڳالهہ نہ آهي. هاڻي جيڪڏهن عوام جي راءِ جي اخلاقي اختياري جو هيءَ جائز استعمال آهي تہ صحيح آهي، اگر نہ تہ ڇو؟ ڇالاءِ جو اهڙي قسم جي عوام لاءِ هن قسم جو فعل بچاءُ ڏيندڙ آهي. هنن هو يقين آهي تہ اهڙي ڳالهہ خود خدا کي بہ ناپسند آهي. هن حالت ۾ اهڙي قسم جي

ممانعت ٻين جي لاءِ مذهبي آزار سڏي، ڪڏهن به نندي نه ويندي. اصل ۾ هن ڳالهه جو تعلق مذهب سان هوندو، مگر اها مذهب جو آزار يا ظلم نه سڏبي؛ ڇالاءِ جو ڪوبه مذهب موڙر ڪاڏڻ کي فرض نٿو سمجهي. هن قسم جي شيءِ کي اڪر ڌڪاربي ته ان جو قوي سبب فقط هيءُ آهي ته فرد جي شخصي ذاتي ۽ خود پسند ڳالهين ۾ عوام کي دست‌اندازيءَ ڪرڻ جو ڪوبه ڪم ڪونهي.

وڏيڪ چڱي طرح سان سمجهڻ لاءِ مثال آهي ته اسپون جا ماڻهو ڪهڙي پاڳي ائين سمجهندا آهن، ته سواءِ رومن ڪئٿولڪ طرز جي، ٻئي جي پروردگار جي پرستش ڪرڻ، سراسر ڪفر آهي، جنهنڪري هن ملڪ ۾ بندگيءَ جو ٻيو ڪوبه طريقو جائز نه آهي. يورپ جي ڏاکڻي حصي جا سڀ ماڻهو، هڪ اهڙي پادريءَ کي، جو شادي شده هجي، نه فقط بي دين بلڪ گنهگار، ڪميڻو ۽ نيچ سمجهندا آهن. اهي احساس، جي انهن جي لاءِ بلڪل درست ۽ نيڪ نيت آهن، تن کي پراٽيسٽنٽ لوڪ ڇا سمجهندا؟ انهن جي هن ڪوشش کي ته اهي احساس غير ڪئٿولڪ لوڪن جي خلاف مڙهيا وڃن، هو ڪهڙي معني ڏيندا؟ تاهم جڏهن انسان ذات هڪٻئي جي آزاديءَ سان هٿ چراند ڪرڻ ۾ حق بجانب هجي ۽ خاص ڪري انهن ڳالهين ۾، جن سان ٻين جو تعلق نه هجي، ته پوءِ اهڙين حالتن کي دائري کان ٻاهر ڪيڻ لاءِ ڪهڙو اصول ممڪن ٿي

سگھي ٿو؟ يا ته ڪير هوندو، جو جيڪي ٻندي ۾ ڏيڻ جي لاءِ بيعزتيءَ جو باعث سمجھيو آهي، ان کي دٻائڻ جي خواهش لاءِ، ماڻھن کي ڏوهه ڏيندو؟ هن قسم جي عملن کي دٻائڻ ۾ منع ڪرڻ کان وڌيڪ قوي ڪا حالت ڪانهي، جنهن جو تعلق شخصي غير اخلاق سان هجي، جو اهڙن عملن کي دٻائجي ۾ سو به انهن جي نظرن ۾، جي اهڙا عمل ناپاڪ سمجھن ٿا؛ يا ته اسين آزاريندڙ ظالمن جي منطق کي لاڳو ڪرڻ لاءِ خواهان هجون ۾ چئون ته — ڇو ته اسين راهه راست تي آهيون، تنهنڪري پين کي هلاڪ ڪرڻ ۾ حق بجانب آهيون ۾ انهن کي اسان کي هلاڪ ڪرڻ جو حق نه آهي، جو اهي غلط راهه تي آهن. اهڙن قانونن کان خود اسان کي گوشو ڪرڻ جڳائي، ڇو جو انهن کي اگرچ اسان سان لاڳو ڪيو وڃي ته اسان کي مٺيان لڳي.

مٿي بيان ڪيل مثالن تي اعتراض ٿي سگھي ٿو. ڇو جو اهي اهڙن اتفاقن مان اخذ ڪيا ويا آهن، جي انگريزن لاءِ ممڪن نه آهن. خواه اهي غير معقول هجي ته انگلنڊ ۾ ڪوبه رايو؛ انسان کي گوشت کائڻ کان نٿو روڪي، نه وري ٻندگيءَ جي معاملي ۾ دستاندازي ڪري ٿو؛ يا شادي وغيره جي معاملي ۾ ڪن ريتن رسمن جي بجا آڻڻ لاءِ چوي ٿو. پيو مثال آزاديءَ سان هٿ چراند مان ورتو ويندو، ڇو جو هن شئي اڃا تائين سيئي خوف ۾ خطرا عبور ڪين ڪيا آهن، جتي جتي

پيوريٽن لوڪ طاقت ۾ آيا هوندا. جهڙو ڪرامويل واري برطانيه ۾ نيو انگلنڊ ۾ هئا. انتي اتي انهن اها ڪوشش ڪئي هوندي، ته سڀ خانگي ۽ عوامي تفريحون بند ڪيون وڃن. خاص ڪري موسيقي، رقص جي وندر لاءِ ڪجن ۽ ناٽڪ جي ڏس کي ته بلڪل ختم ڪن. انگلستان ۾ اڄا تائين اهڙا ڪيترائي ماڻهو آهن، جن جي اخلاق ۽ مذهب جي خيال موجب، اهڙيون وندريون نندڻيون وڃن ٿيون ۽ انهن جو تعلق گهٽو ڪري وچئين طبقي جي ماڻهن سان آهي، جي ان ملڪ جي موجوده سماجي ۽ سياسي ميدان ۾ اسرندڙ قوت آهن ۽ ڪو شڪ ڪونهي ته اهڙن جذبن جا ماڻهو ڪڏهن نه ڪڏهن انگلستان جي پارليامينٽ ۾ اڪثريت به حاصل ڪن. جي ائين آهي ته قوم جو ٻيو حصو ائين ڪيئن چاهيندو ته اهي فقط اهڙي قسم جي وندر سان محظوظ ٿين، جن کي مذهب ۽ اخلاقي جذبن سان سنواري، پوءِ ڪين ڏني وڃي؟ اهي ڪيئن گهرندا ته سندن اهي جذبا به ڪايونسٽز ۽ ميٿاسٽز (۱) جي سخت قاعدن موجب هجن؟ پڪ آهي ته اهي اها خواهش هرگز نه ڪندا، ته اهڙا حد درجي جا پاڪ ۽ معاشري جا ڏرماتما افراد وچي پنهنجو ڪم سنڀالين؟ هيءَ بلڪل ائين آهي، جئن هرهڪ حڪومت متعلق چئي سگهجي ٿو ۽ هر عوام جي متعلق به، جو ائين چوڻ جو ڍونگ ڪري، ته ڪو به ماڻهو اهڙي خوشي، جنهن کي هو غلط تصور

---

(1) Calvinsts & Methodists

کن، جي حاصل ڪرڻ کان قاصر هجي. مگر هن ڏونگ جو اصل، جي مڃجي ته ڪوبه انسان ان تي هلڻ کان اعتراض نه ڪندو؛ ڇو جو اهڙي اصول کي اڪثريت جي پشت حاصل هوندي ۽ هڪ اهڙي دولت مشترڪه جا ڪرسچن هوندي، جي تصور کي هرهڪ ڪرستان مڃيندو؛ جئن نيو انگلنڊ جي اوائلي رهاڪن ڪيو هو؛ ڇو جو جهڙو انهن جو مذهبي عقدو هو، اهڙي اگر ڪاميابي ٿئي ۽ سندن رچايل ميدان وري هٿ اچي، جئن اڳي گم ٿيل مذهبن دوباره ميدان هٿ ڪيو آهي.

جيڪڏهين بيءَ ضرورت جو تصور ڪجي، جنهنکي گذريل ضرورت کان وڌيڪ سمجهي سگهجي ٿو، ته جديد دنيا ۾ معاشري جو جمهوري جوڙ جڪ، هڪ طئي شده ۽ قوي رحجان آهي. خواه انکي مقبول سياسي جماعتن جي هٿي حاصل آهي يا نه. جن ملڪن ۾ هيءَ رجحان زياده ظاهر آهي ۽ جتي معاشرو ۽ سرڪار ٻئي جمهوري آهن؛ جئن امريڪا ۾ ته اتي اڪثريت جا احساس، جنهن موجب زندگي گذارڻ جا ڏيکاءَ وارا مهانگا طريقا هميشه نه وڻندا آهن، سي هڪ قسم جي موچاري، موثر ۽ رونقدار قانون جي صورت وٺندا آهن. جنهنجي ڪري، ملڪ جي اڪثر حصن ۾ اهڙا ماڻهو جنجي پئداش جهجهي هجي، انهن کي خرچ ڪرڻ جو طريقو ڳولهڻ دشوار ٿيو پوي. ڇاڪاڻ جو خرچ ڪرڻ جو هرهڪ طريقو عوام جي نفرت جو باعث هوندو آهي. اهڙا جملا مبالغي

ڪان خالي نہ هوندا آهن، انهن سان موجوده حقيقتن جي نمائي ٿئي ٿي. تاهم اشيا جي حالت، جيڪا اهي جملا پيدا ٿيندا آهن، سا رڳو ممڪن ۽ سمجهہ جهڙي نہ هوندي آهي. پر اها جمهوري احساس جو نتيجو هوندي آهي؛ جنهن سان گڏ هي خيال بہ شامل هوندو آهي تہ جنهن نموني ۾ هڪ فرد، پنهنجي ڪمائي خرچي ان معاملي ۾ عوام کي ويتو جي استعمال جو حق هجي. اسان کي فقط اشتراڪي راين جي ڀلاءَ جو خيال رکڻو آهي، جو عوام جي نظرن ۾ هرهڪ هوند وارو ڪندي مثل چپندو آهي. باقي جي ڪنهن کي ڪو ٿورو پئسو هجي، جو هٿ جي پورهئي سان ڪمايو ويو هجي، تہ پوءِ عوام جي نظرن ۾ اها ڳالهہ نٿي چڙهي. اهڙن اصولن سان شامل راءِ جيڪي بہ رايا آهن، اهي فن جي ماهر ماڻهن ۾ اڄ بہ موجود آهن ۽ ان قوم جي مثان، جا اها رايا مڃي، بار آهن. ڏٺو ويو آهي تہ اهڙي راءِ جا قائل اهي آهن، جي جيسين فن جو تعلق آهي تيسين فنڪار نہ آهن، فقط هٿوراڙيون ڏيندڙ ڪاريگر آهن. صنعتن جي ڪيترن شعبن ۾ اهڙن انسانن جو گهڻو تعداد هوندو آهي؛ انهن جي راءِ ۾ جيڪي جڏا ڪاريگر آهن، انهن کي بہ اهڙي ئي اجرت ڏني وڃي ٿي جهڙي چڱن ڪم ڪندڙ ڪاريگرن کي ۽ ڪنهن کي بہ اجازت نہ هئڻ گهرجي تہ محنت يا پنهنجين اعليٰ صلاحيتن ڪري ايترو گهڻو ڪمائي، جيترو ٻيا انهن صلاحيتن کانسواءِ ٿا ڪمائين.“ گڏڙ

ڏاڪ نہ پچي آڪي ٿو ڪٿا“ اهڙا انسان ڇا ڪندا آهن، جو هڪ قسم جا اخلاقي چوڪيدار ڪم تي مقرر ڪندا آهن، جو گهٽو ڪري جسماني محتسب هوندو آهي، جو هنر وارن ماڻهن ۾ انهن جي مقرر ڪندڙن کي باز رکندو آهي، نہ هو پنهنجي ڪارائتي پورهئي کان گهٽو اجورو نہ وٺن. خانگي ڪمن ۾ جيڪڏهن عوام کي اختيار هجي ها، تہ آئون انهن ماڻهن کي ڏوهاري هرگز نہ سمجهان ها؛ نہ وري ڪنهن بہ فرد خاص قوم کي ڏوهہ ڏئي سگهان ها؛ جو اهڙي ساڳي اختياري کي، جا عوام کي عوام جي مٿان حاصل هوندي آهي. سندس انفرادي هلت چلت سان لاڳو ڪئي اٿس. پر اهڙين مفروضي حالتن جي مٿان پروسو ڪرڻ بدران؛ اسان جي دور ۾ وري خانگي زندگي جي آزاديءَ تي غليظ پابنديون مڙهيون ٿيون وڃن ۾ ان کان بہ وڌيڪ پابنديون نافذ ڪيون وڃن ٿيون جن مان ڏپ ٿئي ٿو تہ ڪامياب ٿي وينديون. اهي رايا جي عوام جي ”غير محدود“ حق کي مڃين ٿا، نہ فقط انهن لاءِ آهي تہ غلط شئي جي منع ڪن، پر ان لاءِ تہ جيڪي غلط آهي اهوئي حاصل ڪن، پر اهڙين شين جي منع ڪن، جي معصوم آهن.

بدپرهيزگاريءَ کي روڪڻ جي نالي ۾، انگريزن جي هڪ بيٺڪ ۾، تقريبا امريڪا جي اڌ حصي جيتري ايراضيءَ ۾ ماڻهن کي قانوني طور نشہ آور مشروبات جي استعمال کان روڪيو ويو آهي. اتي انهن جو

استعمال فقط دوا جي صورت ۾ تو ڪري سگهجي. اهو ڪم اهڙين شين جي وڪري جي روڪ لاءِ ڪيو ويو آهي ۽ نه انهن جي استعمال جي روڪ لاءِ. جيتوڻيڪ هن قاعدي کي عمل ۾ آڻڻ جي مشڪلات، ڪيترين رياستن کي مجبور ڪيو آهي ته ان کي منسوخ ڪن، تاهم اهڙي ڪوشش به ڪئي وئي آهي ته اهڙي قاعدي جي لاءِ هلچل ڪئي وڃي. هيءَ ڪوشش اهڙن ماڻهن کان ڪئي ٿي وڃي جي ظاهرا "خلق خدمتگار" آهن. هن مطلب لاءِ الائنس (۱) جي نالي سان هڪ جماعت ناهي وئي آهي؛ ان جي سيڪريٽري ۽ ڪجهه انگريز عوامي ماڻهن جي وچ ۾ خط و ڪتابت هلي رهي آهي. هن ڳالهه بدناميءَ جو هڪ ٽڪو لاتو آهي، جو اهي انگريز عوامي ماڻهو چون ٿا ته هڪ سياستدان جا رايا فقط اصولن تي مبني هئڻ گهرجن. لارڊ سٽئنلي (Lord Stanley) جو هن خط و ڪتابت ۾ حصو، سمجهجي ٿو ته جيڪي منجهس اميدون آهن، تن کي مضبوط ڪندو، ڇو جو ماڻهن کي ڀليءَ پيت خبر آهي ته سندس عوامي روپ ۾ جي لياقتون ظاهر هونديون آهن، اهي ڪيتريون نه اڻ لڀ هونديون آهن. ڪم نصيبا اهي اهڙيون هونديون آهن، جي سندس سياسي زندگيءَ ۾ نمودار هونديون آهن. هن اداري جا ڪارڪن، جي اهڙي هرهڪ اصول تي افسوس ڪندا آهن، جو تعصب ۽ ظلم کي جائز سمجهي، اهڙيءَ

(1) Alliancc

ڪشادي ۽ مشڪل بندش ڏي نشاندهي ڪن ٿا، جا اهڙن اصولن کي خودداريءَ کان جدا ڪري ٿي. هو ماڻهو اڻين چوي ٿو تہ، اهي سڀ ڳالهيون، جن جو تعلق خيال، راءِ ضمير سان آهي. اهي منهنجي نظرن ۾ قاعدي سازيءَ جي حدن کان ٻاهر آهن. اهي جن جو تعلق سماجي ڪمن، عادتن، ناتن سان آهي، اهي فقط مرضيءَ تي ڇڏيل قوت جي تحت آهن؛ جا خود رياست ۾ سمايل آهي ۽ نہ فردن ۾ (جي رياست ۾ شامل آهن) ڪنهن بہ ٽئين قسم جو ذڪر نہ ڪيو ويو آهي، جو مٿين ٻنهي قسمن کان مختلف هجي؛ يعني اهڙا ڪم ۽ عادتون جي سماجي نہ پر انفرادي هجن. حالانڪ نشہ آور مشروبات جو نوش ڪرڻ جو تعلق بہ اجهو هن ٽئين قسم سان آهي. اهڙين مشروبات جو وڪرو هڪ ڏنڌو آهي ۽ ڏنڌو معاشرتي عمل هوندو آهي. هن شئي جي انحرافيءَ جو تعلق، مشروبات جي وڪڻندڙ سان نہ هوندو آهي، پر خريد ڪندڙ ۽ پيئندڙ سان هوندو آهي. رياست شراب نوشيءَ جي منع ڪري سگهي ٿي، پيئندڙ لاءِ اڻين ڪري سگهي ٿي، تہ هو ان کي حاصل نہ ڪري سگهي. صاحب موصوف وڌيڪ فرمايو: ”هڪ شهريءَ جي حيثيت ۾ آئون دعوي ٿو ڪريان، تہ جڏهن بہ ڪنهن سماجي عمل يا غير سماجي عمل جي ڪري منهنجا معاشرتي حقوق تلف ٿين، تہ مون کي قاعدي ناهي جو حق حاصل هجي.“ [illegible] سماجي حقن جي وصف هيءَ آهي:- ”جيڪڏهن ڪابہ شئي منهنجا سماجي

حق تلف ڪري، تہ اهو آهي نشہ آور مشروبات جو وڪرو. منهنجي تحفظ جو سڀ ڪان پهريون حق، اها ڳالهہ ختم ڪري ٿي؛ ڇو جو هن شيءِ جي ڪري هميشہ ۽ مسلسل طور، سماجي خرابيون پيدا ٿين ٿيون. منهنجي مساوات جي حق تي بہ حملو ڪري ٿي، ڇو جو هن طرح سان اها ڳالهہ هڪ علت جي تخليق ڪان فائدو حاصل ڪري ٿي ۽ مون کي وري ان ڳالهہ کي قائم رکڻ لاءِ محصول ڏيڻو پوي ٿو. منهنجي آزاد، اخلاقي ۽ دماغي ترقي جي حق کي هيءَ شيءِ ڪمزور ڪري ٿي، جو هيءَ منهنجي پيچري کي خوف و خطرات سان گهيري ٿي. معاشري کي نبل ۽ بد اخلاق بنائي ٿي؛ ڇاڪاڻ جو مون کي معاشري ڪان امداد ۽ وهنوار حاصل ڪرڻ جو بہ حق آهي."

معاشرتي يا سماجي حقن جو اصول اهڙو آهي جنهن جو بدل، ان ڪان وڌيڪ ظاهر الفاظ ۾ ڪڏهن بہ ڪين ڏيو آهي. اهو هر فرد جو سماجي حق آهي ۽ پيو ڪوبہ فرد اهڙي هلت هلي سگهي جهڙي هن کي هلڻ گهرجي. هن ڏس ۾ جو تر جيتري بہ خطا ڪري، اهو هڪ سماجي حق تلف ڪري ٿو ۽ اڳلي کي ان جي قابل بنائي ٿو، جو ان نقصان جي ختم ڪرڻ لاءِ قانون جو در کڙڪائي. اهڙو پہانڪ اصول، آزادي سان دست‌اندازي ڪرڻ ڪان گهڻو وڌيڪ خطرناڪ آهي. آزاديءَ جو اهڙو ڪو بگاڙ آهي ئي ڪين، جو هي ان کي مقبول نہ بنائي. اهو اصول ڪنهن بہ آزاديءَ جي حق کي

نٿو قبول ڪري، سواءِ ان حي جو اهڙيءَ طرح ڪيو وڃي جو ڪنهن کي ڪا خبر نه پوي. هاڻي اهڙو رايو ته ڪڏهن ظاهر به نه ٿو ٿئي. اهو رايو مان هاڃيڪار سمجهان ٿو، اهو ڪنهن جي به زبان مان نڪري سگهي ٿو ۽ اٿين ڪرڻ سان جيڪي به حق، مون کي اداري الائينس ڏنا انهن کي تلف و تاراج ڪيو ڇڏي. انسان ذات سان جو اصول منسوب آهي ۽ هرهڪ جي اخلاقي، ذهني ۽ جسماني تڪميل سان جو مفاد قائم آهي، ان کي هرهڪ دعويدار پنهنجي درجي جي مناسبت سان تشريح ڪندو آهي.

هڪ فرد جي صحيح آزاديءَ سان غير قانوني طور دست‌اندازي ڪرڻ جو ٻيو مثال، جو وڏيڪ اهم آهي سو آهي سباڏارين قاعدو (١) هن ڳالهه جو محض خطرو نه آهي، پر ان کي ڪاميابيءَ سان موثر به بنايو ويو آهي. ڪو شڪ نه آهي ته هفتي ۾ هڪ ڏينهن جي پرهيز، روزمره جي مصروفيات کان- جيتوڻيڪ، سواءِ يهودين جي، ٻين جي مٿان مذهبي طور سڙهيل ڪين آهي، ته هڪ ڏاڍي قاعدي واري رسم آهي. جڏهن ته هيءَ رسم، عام جي راءِ کانسواءِ عمل ۾ اچي نه سگهندي ۽ جي ايندي ته سو به نڏهن، جڏهن محنتي طبقي جا ماڻهو اٿين ڪن، سو ڪي ماڻهو پنهنجي ڪم سان

---

(١) يعني ته هفتي ۾ هڪ ڏينهن آرام وٺڻ جي رسم. يهودين لاءِ ڇنڇر، نصارن لاءِ آچر (مسلمانن لاءِ وري جمعي) جو ڏينهن.

اهڙي ساڳي ضرورت ٻين تي مڙهين، ته اهين صحيح ۽
جائز آهي ته قاعدو هرهڪ کي ضمانت ڏئي؛ ته ڏسي
ته پيا به ان رسم کي اختيار ڪن ٿا يا نه. [هي ڳالهه
اهڙي پسند ڪيل شغل سان لاڳو ٿي نه ٿي سگهي،
جنهن ۾ ڪو ماڻهو پنهنجي واندڪائي جو وقت صرف
ڪري]. هيءُ حق سڀني قاعدن تي مبني آهي، جو هرهڪ
کي ٻين جي هن رسم کي اختيار ڪرڻ ۾ حاصل آهي،
نه ڪو وري تڏهن هيءَ ڳالهه حاصل ٿي سگهي ٿي
جڏهن وندر جي شين تي قانوني پابنديون عائد ٿين ٿيون.
ان ۾ ڪو شڪ نه آهي ته هڪ ماڻهوءَ جي وندر ٻئي
جي ڏينهن جو پورهيو آهي ۽ گهڻن ماڻهن جي خوشي
سدائين ٿورن ماڻهن جي محنت جي برابر هوندي آهي،
پر شرط اهو ته اهڙيءَ محنت کي پسند ڪري اختيار
ڪرڻ ۾ آزادي هجي ۽ ان کي ترڪ ڪرڻ ۾ به
خودمختياري هجي. ڪاسبي ماڻهو هن ڳالهه ۾ بلڪل
صحيح هوندا آهن جو هو سمجهندا آهن ته جيڪڏهن
سڀ ماڻهو اڇر جي ڏينهن ڪم ڪن، ته ستن ڏينهن
جي ڪم کي فقط ڇهن ڏينهن جي اجرت حاصل ٿيندي،
پر جيستائين مشغولين جو هڪ وڏو حصو مهمل رکيو
وڃي، تيستائين ماڻهن جو هڪ ٿورو تعداد جنهن کي
ٻين جي وندر لاءِ اڇا ڏ. ڪم ڪرڻو پوندو، ان کي
اوترونئي اجرت ۾ واڌارو ملندو ۽ جيڪڏهن واندي وقت
کي فائدي تي ترجيح ڏين، ته اهي ماڻهو اهڙا ڌندا
ڪرڻ لاءِ لاچار ڪين آهن. جيڪڏهن اڇا به ڪو

وڏيڪ علاج مقصود آهي، ته ان ڪي هڪ اهڙي رسم جي قائم ٿيڻ ۾ به حاصل ڪري سگهبو، جو اهڙن خاص ماڻهن جي لاءِ هفتي ۾ هڪ ٻيو ڏينهن رکيو وڃي؛ جو هو چوڏي ڪن. آچر جي ڏينهن جي ونڊر تي پابندي وجهڻ جي فائدي ۾ فقط هيءَ واحد سبب آهي، ته اڻين ڪرڻ مذهبي طور غلط آهي. فائدي ساري جو هيءُ اهڙو رويو آهي، جنهن جي خلاف شڪايت نٿي ڪري سگهجي. ايترو اڃان به ثابت ڪرڻو آهي، ته معاشرو يا ان جو ڪو ڪارڪن، جو حڪم مٿان ڳان هلائي ٿو، جو ڌڻي تعاليٰ جي خلاف ڪو گناه ٿئي ٿو، ته هو بدلي وٺڻ کان سواءِ نٿو ڇڏي، خواه اهو انسان ذات جي لاءِ ڇيهو ڪٿي نه ٿي هجي. هيءُ گمان رکڻ ته هر هڪ انسان جو فرض آهي ته ٻيو هرهڪ ماڻهو مذهب رکندڙ هجي. سو مذهبي مظالم جي پشت ۾ پيڙه آهي. انکي جي هنيئر اختيار ڪبو، ته مظالم کي حق بجانب ڪري ڇڏيندو. آچر جي ڏينهن ريل گاڏيءَ جي سفر کي روڪڻ جو احساس هائي ختم آهي، آچر جي ڏينهن ميوزم جهڙي اداري کي کولڻ جي خلاف ورزي ۾ اهڙين ڳالهين کي هاڻي پراڻي مظالم واري بيرحمي حاصل ڪين آهي. اهو ذهن جنهن هن شئي جي نشان دهي ڪئي هئي، ان جي حالت ته بنيادي طور ساڳي آهي. هي هڪ طئي شده ڳالهه آهي، ته ٻين جي مذهب ۾ جيڪي روا آهي، انکي برداشت نه ڪجي؛ ڇاڪاڻ جو آزار ڏيندڙ جو مذهب ان جي آزادي نٿو ڏئي.

اسان جو بہ اهو هڪ عقيدو آهي، تہ ڏڌي تعاليٰ ڪفار جي اعمال کي نفرت نہ ڪري، مگر جي اسين هڪ ڪافر کي ستائڻ ڪانسواءِ ڇڏي ڏيون تہ اسان کي بي گناه ڪين سمجهندو.

انهن مثالن ڏيڻ ڪانپوءِ، جي انساني آزاديءَ جي متعلق ڏنا ويندا آهن، ايترو چوڻ کان اڳون نٿو رهي سگهان، جڏهين مارمونزم [١] جو عجيب نظارو ظاهر ٿيندو آهي، هن فهمائش ڏيندڙ ۽ غير متوقع حقيقت جي متعلق، گهڻو ڪجهہ چئي سگهجي ٿو ۽ تہ اهڙيءَ ڳالهہ کان جيڪو نئون مذهب پيدا ٿيو آهي، ان جا پرستار هو نہ بلڪ هزار آهن ۽ هن دور ۾، جو اخبارن، ريلن، برق ٽيليگراف جو دور آهي، اهي هزارين ماڻهو معاشري جي پيڙه بڻيا آهن. اهو مذهب صريحاً ڪفر جي پيدائش آهي، ۽ جنهنڪي سندس بڻائيندڙ جي حيرت ناڪ لياقتن جي پشت بہ حاصل ڪين آهي. هتي جنهن ڳالهہ سان اسانجو تعلق آهي، تہ هن مذهب جا، ٻين ۽ بهترين مذهبن وانگر، پنهنجا منصور بہ آهن. ڇو جو هن جو باني ۽ ”اوتار“ پنهنجي پرچار جي ڪري، انبوه جي هٿان شهيد ٿيو هو. سندس پوئلڳن بہ ساڳي طرح، ساڳين ماڻهن هٿان شهادت جو جام نوش ڪيو. انهن کي مجبور ڪري شهر بدر ڪيو ويو هو، ۽ جنهن ملڪ ۾ هئن، سڀ کان اول پنهنجي پاڙ پختي ڪئي هئي، اتان هنن

(1) Mormonism

کي ڪڍيو ويو هو. هاڻي جڏهين تن کي صحرا جي هڪ ويڳاڻي حصي ۾ اماڻيو ويو آهي، ته انگلستان جا ڪيترائي ماڻهو، هيئن صحيح سمجهڻ لڳا آهن، ته انهن ڏانهن هڪ وفد موڪلجي، ڪين مجبور ڪيو وڃي، ته بين ماڻهن جي راين کي تصديق ڪن! مورمائيٽ اصول جو شرط، جو مذهبي برداشت جي رڪاوٽن کي ٽوڙي پار پئي ٿو سو، اهڙي دشمني پيدا ٿو ڪري، جو گهڻن زالن پرڻجڻ جي اجازت ڏئي ٿو. هيءَ اها شئي آهي، جا ڪرستانن ۾ نه پر مسلمانن، هندن ۽ چينين ۾ روا آهي، اهڙو رواج، انهن ماڻهن جي عمل ۾ اچي ٿو جي انگريز آهن، "هل من مزيد" وانگيان ڪڏهن سير نٿو ٿئي. انگريز نصارا آهن، هن مورمن جي اصول کي اهي نفرت ٿا ڪن. چاڪاڻ ته هيءُ اصول، قانون جي اهڙي شڪني آهي، جو قوم جي هڪ اڌ کي زنجيرن ۾ جڪڙي ٿو، ۽ ٻئي اڌ کي آزاد رکي ٿو. تاهم ائين ياد رکڻ گهرجي؛ ته هي اصول گهڻي ڀاڱي ۾ زال ذات جي پنهنجي رضا تي منحصر ٿو ڏسجي؛ پر سچ ته هن اصول مان زال ذات کي نقصان آهي. جي سچ پڇو ته شاديءَ جي هرهڪ اصول ۾ اها عورت آهي جنهنکي نقصان رسندو آهي. هيءَ حقيقت خواه عجيب ڏسجي، پر هن جي تشريح دنيا جي عام خيالن ۽ رواجن ۾ موجود آهي. جڏڪا ڳالهه زال ذات کي سيکاري ٿي ته شادي هڪ ضروري شئي آهي، سا واضح ڪري ٿي، ته ڪيتريون ئي عورتون، پنهنجن مردن جون ٻيون به شاديون برداشت

ڪنديون بجاءِ ان جي جو هو اصل شادي نه ڪن. ٻيا ملڪ اهڙا رشتا قبول نٿا ڪن ۽ نه انهن کي چيو وڃي ٿو ته پنهنجن ماڻهن مان ڪن کي مارمونائيٽ قاعدن تي هلڻ ڏنو وڃي. مگر جڏهن ٻيءَ راهه رڪندڙ ٻين جي مخالف جذبن کي قبول ڪيو هجي؛ جڏهن انهن اهڙن ممالڪ کي ڇڏيو هجي، جن ۾ سندن اصول قبول نه هجن ۽ خود کي ڪٺي وڃي دنيا جي هڪ دور دراز گوشي ۾ آباد ڪيو هجي؛ جنهن گوشي کي انسانن مان سڀ کان اول انهن ئي آباد ڪيو هجي؛ ته ائين ڏسڻ ڏکيو ٿو پوي، ته سواءِ ظلم جي ٻين ڪهڙن اصولن تي انهن کي روڪي سگهجي ها، ته پنهنجي مرضيءَ جي قاعدن پٽاندر رهن؛ بشرطيڪ ٻين قومن تي ظلم نه ڪن ۽ جي سندن طريقن سان شامل نه ٿين، انهن کي آزاديءَ سان رخصت ڪرڻ جي موڪل ڏين. اڄڪلهه جو هڪ ليکڪ جنهن کي ڪافي لياقت جو صاحب سڏجي، اهو هن جهڄهين زالن پرڻجڻ واري قوم سان هڪ جهاد لڙڻ چاهي ٿو. هو سمجهي ٿو ته اها ڳالهه تهذيب جو تنزل آهي، جنهن جي پاڙ پٽڻ جڳائي. مون کي پڻ ائين ڏسڻ ۾ اچي ٿو، پر مون کي اها سڌ نه آهي، ته ڪنهن به قوم کي، ٻيءَ قوم کي جبرا تهذيب يافته بنائڻ جو ڪو حق به آهي. اهڙي خراب

قاعدي ڪان جي ماڻهو نقصان پيا سهن، جيسين اهي نه
ٻين قومن ڪان امداد طلبين، تيسين مان نه ٿو سمجهان
ته اهو ماڻهو، جن جو ساڻن ڪو لاڳاپو ئي نه آهي سي
قدم کڻن ۽ اٿي کڙن نه اهڙيون شيون، جن سان
ٻيا سڌا سنوان پڙل آهن ۽ جي انهن ڪي سي شيون
ٺيڪ نظر اچن ٿيون، تن کي ختم ڪيو وڃي، چاڪاڻ
جو سندن نظرن ۾، جي ڪانئن هزارين ميل دور رهندا
هجن ۽ جن کي انهن ڳالهين ۾ ڪو به واسطو نه هجي
تن جي نظرن ۾ اهي ڳالهيون بدنام آهن. اگرچ هو
ائين ڪرڻ چاهين ٿا ته ڪين گهرجي ته مبلغ موڪلين
تاڪه ان ڳالهه جي خلاف تبليغ ڪن ۽ گهرجين ته
ماڳهي شئي جي ترقيءَ کي پنهنجن ملڪن جي حدن
اندر اچڻ کان روڪين. اگرچ جڏهن بربريت کي
ساري دنيا جي باد شاهي حاصل هئي ۽ تهذيب جا سدائين
ان کان بهتر هوندي آهي، اها خاموش هئي، تڏهن به
هاڻي ڊپ ڪرڻ جڳائي ته خواه دنيا جي تختي تان
بربريت ختم آهي، تڏهن به وري ترقي پڪڙي ۽ تهذيب
جي مٿان حڪمران ٿئي. اهڙيءَ طرح اگرچ تهذيب،
پنهنجي زير تڪميل حڪمران کان آڻ مڃي، ته چئبو
ته اول ته تهذيب خود تنزل ڏي وڌي هلي هوندي،
جو نه ته ان جا استاد، نه علماء ۽ نه ڪو ٻيو صاحب

حيثيت هوندو يا ابتري تڪليف برداشت ڪندو هوندو جو تهذيب واسطي آواز اٿاري. جڏهن اهڙيون حالتون پيدا ٿين ته اها تهذيب جيترو جلد خيرباد ڪري سگهي اوترو چڱو. اهڙي تهذيب فقط بد کان بدترين ٿي سگهي ٿي، تان جو اها ڪنهن قوي ۽ جهنگلي قوم کان تلخ و تاراج ٿي وڃي ٿي، جا قوم ان جي جڳهه والاري ٿي؛ جهڙيءَ طرح الهندي واري سلطنت سان ٿيو هو.



باب پنجون

(عمل درآمد ڪرڻ بابت)

جن اصولن جي دعويٰ ڪئي وئي آهي، انهن کي مفصل بيان ڪرڻ لاءِ بنيادي حيثيت ڪري قبول ڪرڻ وڌيڪ چڱو آهي ۽ ان کان اڳ، جو انهن کي سرڪار جي متعدد محڪمن سان ۽ اخلاق جي ادارن سان آزمائجي، جو ان مان ڪوبه فائدو حاصل ٿئي، چند رايا، جي آئون تفصيل سان پيش ڪندس، اهي ان لاءِ تشڪيل ڪيا ٿا وڃن، ته اصولن جي نقش نگاري ڪن ۽ نه انهن کي سندن نتيجن تائين سمجهي سگهجي. ايترا سارا لاڳاپا، آئون ان لاءِ به نٿو پيش ڪريان ته اهي لاڳاپن جا مثال آهن، جي معنيٰ کي وڌيڪ صاف ڪرڻ جي خدمت انجام ڏين ۽ پنهي قولن جي حدن کان صاف ڪن؛ جي پئي چوٿيون جيڪڏهن گڏ ڪجن ته هن مضمون جو اصول، پورو پورو نهي پوي ۽ انسان کي هنن پنهي جي وچ ۾ نبيري ڪرڻ جي امداد ملي پوي ته ڪهڙو اصول، ڪهڙي حالت سان لاڳو ڪيو وڃي.

قول هي آهن: پهريون ته اهڙا ڪم، جن جو ڪنهن ماڻهوءَ جي پنهنجي مفاد سان تعلق هجي، ته انهن جي

لاءِ هڪ فرد، معاشري جي آڏو جوابـدار ڪينهي. ٻين جي صلاح، فهمائش چٽ ۽ گوهي؛ خواه سندن مفاد لاءِ چڱيون هجن. پر اهي اهڙا وسيلا آهن، جن جي ڪري، اهڙن انسانن جي هلت چلت جي نسبت ۾، معاشرو پنهنجي ناپسندي ۽ ناخوشيءَ ڪي، صحيح نموني ۾ ظاهر ڪري سگهي ٿو. ٻيو ته سواءِ اهڙن عملن جي، جيڪي ٻين لاءِ هاڃيڪار هجن، هڪ فرد نه فقط جوابدار آهي پر، جيڪڏهين معاشرو چاهي ته پنهنجي بچاءَ واسطي سماجـي يـا قانوني سزائون ڏيـڻ نيڪ آهـي ته انهن کي ڏيئي سگهي ٿو.

پهرين صورت ۾ ائين فرض به ڪين ڪري سگهجي ٿو ته ڇاڪاڻ جو نقصان يا نقصان جو انديشو، جو ٻين انسانن کي ٿي سگهي ٿو، اهو فقط معاشري جو مفروضو ثابت ڪري سگهي ٿو. هڪ جائز ڳالهه جي لاءِ هڪ فرد اگرچ گهڻيئي حالتن ۾ ٻين کي ڇيهو رسائي ٿو، يا نه هڪ چڱائيءَ جي ڳالهه جي روڪ ڪري ٿو جنهن تي ٻين کي هٿ ڪرڻ جي جائز اميد هوندي هجي؛ ۽ ائين ڪرڻ ۾ هو حرفي ڪين ٿو ٿئي. افراد جي مفاد جو اهڙو تضاد اڪثر ڪري خراب سماجي ادارن ڪان اپرندو آهي، مگر جيسن اهڙا اداره زنده آهن، تيسين اهڙو تضاد ٽارڻ ممڪن نه آهي. ڪو تضاد ته اصل اهڙو آهي جو ڪهڙي به اداري جي تحت ٽارڻ ممڪن نه آهي. هڪ اهڙي آساميءَ لاءِ جنهن جي واسطي جهجها

اميدوار هجن، يا هڪ اهڙو امتحان جنهن ۾ پيشان پيشي ڪرڻي پوي؛ ۾ جو به ڪامياب ٿيندو آهي، يا ته مقابلو اهڙو هجي جنهن ۾ جڏهين ڪو ڪامياب ٿئي، نڏهين به جوان هڪ مطلب جا به خواهان هوندا آهن. اهڙيءَ صورت ۾ هڪ ماڻهو ٻئي ماڻهوءَ جي هار مان ڦل ڪائيندو آهي. هي دنيا جو دستور آهي، جو هڪ ماڻهو ٻئي جي نشقل ڪوشش ۽ نامراديءَ مان ثمر لٽندو آهي، پر انسان ذات جي عام مفادن جي بهتريءَ لاءِ هرڪو مڃي ٿو، ته انسان پنهنجن مطلبن جي حاصل ڪرڻ لاءِ مٿئين قسم جي نتائج ڪان روڪجي نه پون. به الفاظ ديگر ته معاشرو ته ڪنهن به حق جو اعتراف نٿو ڪري. جو هڪ شڪست خورده فرد ڪي حاصل هجي، خواه اهڙو حق قانون هجي خواه اخلاقي. اهڙي نقصان ڪان هو بچي ڪين ٿو سگهي. ۽ هو ائين محسوس ڪري تـه ڪيس دست اندازي ڪرڻ جو حق آهي، پر ائين فقط تڏهين آهي، جڏهين ڪاميابيءَ جي وسلن ڪان ڏي ڪم ورتو وڃي. ليڪن ائين اجازت ڏيڻ عام مفاد جي مخالف آهي، تنهنجي ڪري ائين ڪرڻ نگي آهي، دولاب آهي ائين اجازت ڏيڻ ڏاڍائي آهي.

واپار ڪرڻ هڪ سماجي فعل آهي، جنهنجي ڪري جو به ماڻهو عوام ڪي پنهنجي اسباب جو ڪو قسم وڪڻي ٿو، ته ائين ڪرڻ ۾ ٻين جا مفاد به متاثر ڪري ٿو، بلڪ ان ۾ عام معاشري جا مفاد به اچي وڃن ٿا.

جنهن ڪري اهڙي ماڻهوءَ جي هلت چلت، معاشري جي حدود ۾ اچي وڃي ٿي. جنهن سبب جي ڪري هڪ دفعي ائين فيصلو ڪيو ويو هو ته اهڙين تمام اهم حالتن ۾ هيءَ ڳالهه به سرڪار جو هڪ فرض آهي ته هوءَ قيمتون مقرر ڪري ۽ صنعت جي طريقن کي منظم ڪري. مگر هاڻي ڪافي ڪشمڪش ڪانپوءِ قبول ڪيو ويو آهي ته جيئن ڪڏهين صنعت ڪار ۽ مال ڪپائيندڙ کي آزادي ڏني وڃي، ته نهايت مال سستو به تيندو ۽ ان جو قسم به اعليٰ هوندو ۽ اهڙي آزادي اهڙيءَ روڪ جي تحت ڏني وڃي، جو خريدار کي به اوتري آزادي هجي، جو جتان وڻيس اتان خريد ڪري. ”آزاد واپار“ جو اصول اجهو اهو آهي. هن جو قيام فرد جي آزاديءَ واري اصول جهڙي ڏي پختي پاڻي تي آهي ۽ جنهن جو ذڪر هن مقالي ۾ ڪيو ويو آهي، واپار تي پابنديون يا واپار جي مقصد لاءِ اپت تي پابنديون، هڪ قسم جي غلامي آهي ۽ جنهن ڳالهه کي غلامي سڏجي اها خراب ڳالهه آهي. پر سچ ته هيءَ غلامي يا بندش، هلت چلت جي فقط ان حصي کي متاثر ڪري ٿي جنهن تي بندش، وجهڻ ۾ معاشرو حق بجانب آهي. اسان غلطي ٿا ڪريون جو هي بندشون، اهڙا نتائج هرگز نه ٿيون ڪين، جن جي اسان توقع ٿا ڪريون. جيئن ته آزاد واپار واري متي ۾ افرادي آزاديءَ وارو اصول شامل نه آهي، تنهن ڪري اهڙن سوالن جي متعلق جي ان متي جي حدن جي باري ۾ ڦٽي نڪرن؛ جهڙو جڏهين ڪو سٺي وکر

ملائي، تہ ان حالت ۾ عوام جي ضابطي جو ڪيترو تعداد خرچ ڪجي، اهو هن ۾ شامل نہ آهي. هي صفائيءَ جون تدبيرون آهن ۽ ڪم ڪندڙ ماڻهن کي خطرناڪ قسم جي پورهئي جي خراب اثر کان محفوظ رکڻ لاءِ، ڪارخاني جي مالڪن تي مڙهيون وڃن ٿيون. اهڙا سوال پاڻ سان آزاديءَ جو لحاظ شامل رکن ٿا، مگر فقط ايترو تہ ماڻهن کي پنهنجي منهن ڇڏي ڏجي، تہ انهيءَ کان بهتر آهي جو انهن تي ضابطو مڙهيو وڃي. اهڙن سوالن کان، ڪوئي بہ انڪاري ڪونهي. انهن کي اهڙي مطلب جي لاءِ ضابطي ۾ رکڻ غلط ڪم ڪين آهي. ٻئي طرف اهڙا بہ سوال آهن، جي واپار سان دست اندازيءَ جي متعلق هوندا آهن. اهڙا سوال لازما، آزاديءَ جا سوال آهن. موئن Moine وارو قاعدو جنهن جو اڳ ذڪر ڪيو ويو آهي، اهڙو ئي هڪ سوال آهي. يا چين ملڪ ۾ آفيم درآمد ڪرڻ جي منع يا زهريات جي وڪري تي بندش، سڀ حالتون واپار سان دست اندازيءَ جا مثال آهن. هيءَ ڳالهہ تڏهن بہ ٿي ٿئي، جڏهن ڪنهن بہ هڪ وکر کي، يا تہ ماڻهو ڏکيو حاصل ڪري ٿو، يا تہ اهو سندس لاءِ ملڻ ناممڪن ٿئي ٿو. اهڙين دست اندازين تي اعتراض ٿي سگهي ٿو، جو هي فقط دوڪاندار يا ڪپائيندڙ جي آزاديءَ جون پيچڪڙيون نہ آهن، پر خريدار جون آهن.

انهن سوالن مان هڪ سوال، يعني زهردار شين جو وکر، هڪ نئين نوعيت جو سوال آهي. هيءُ پوليس

جي فرائض مان هڪ آهي. جهڙيءَ طرح سان هڪ ڏوهه، يا هڪ حادثي جي روڪڻ لاءِ، ماڻهوءَ جي آزاديءَ تي پابندي وڌي ٿي وڃي، ته ان جو مقدار ڪهڙو هجي؟ تهڙي طرح سرڪار جو هيءُ ڪم آهي ۽ ان ۾ ڪنهنگي به اعتراض ڪونهي، ته ڏوهه جي ٿيڻ کان اڳ ان جي روڪڻ جو اپاءُ ڪري، بعد ۾ وري ان ڏوهي کي ڳولهي هٿ ڪري ۽ سزا ڏئي. سرڪار جو هيءُ هڪ فعل، روڪڻ جو اپاءُ، جيتري قدر زياده بيجا تي سگهي ٿو، اوترو ڪو بيو اُپاءُ نتو ٿئي. هي اپاءُ انساني آزاديءَ کي درهم برهم ڪري ٿو. ڇو جو هڪ ماڻهو جي عمل جي صحيح آزادي جو اهڙو ڪو حصو ڪي ڪين آهي، جو ان ۾ ايتري گنجائش نه هجي، جو ڪنهن نه ڪنهن طرح سان، ڪنهن خرابيءَ جي لاءِ، سوال نه پيدا ڪري سگهي. يا هڪ خانگي انسان، اگر ڏسي ته ڪو به ماڻهو ظاهر ظهور هڪ ڏوهه ڪرڻ جي تياري ڪري رهيو اهي، ته ان جو ڪم نه آهي ته جيسن ڏوهه سرزد ٿئي تيسن خاموش تماشبين ٿي ويهي. پر جڳائي ته ان ڏوهه کي روڪي. دنيا ۾ زهردار شين جو استعمال، يا انهن جي خريداري ڪنهنکي مارڻ کانسواءِ ٻئي ڪنهن غرض لاءِ نه هجي ها، ته انهن شين جي ساخت يا وڪري تي پابندي وجهڻ ٺيڪ ڳالهه هئي. پر ڇو جو اهڙين شين جي گهرج نه فقط معصوم مگر مفيد ارادن جي واسطي به ٿي سگهي ٿي، تنهن ڪري جيڪڏهين روڪ يا پابندي وجهجي، ته اها هڪ حالت

۾ هجي ۽ ٻيءَ ۾ نہ هجي، سا ڳالھہ تقريبا ناممڪن آهي. سرڪار جو فرض آهي تہ حادثات کان حفاظت ڪري. اگرچ هڪ سرڪاري عملدار يا ڪبہ ٻہ ڪنهن ماڻهوءَ کي اهڙيءَ پل تان گذرندي ڏسي، جنهن کي خطرناڪ سمجهيو وڃي ۽ ان انسان کي اطلاع ڏيڻ جو بہ وقت نہ هجي، ان صورت ۾ ان کي جهلي ۽ اتان جو اتان واپس ڪرڻ کي شخصي آزاديءَ جو انحراف نٿو چئي سگهجي. سبب هي آهي، جو جنهن کي آزادي سڏجي، ان جي معنيٰ آهي اُهين ڪرڻ، جيڪي دل چاهي ۽ هن حالت ۾ ان انسان جي اها خواهش ٿي نٿي سگهي تہ هو پل تان ڪري ۽ وڃي نديءَ ۾ پوي. بهرحال جڏهن پڪ نہ پر فقط خطرو هجي تہ ڪانہ ڪا خرابي ٿي سگهي ٿي، تہ پيو ڪوبہ نہ، مگر اهڙو ڏي شخص ارادي جي لياقت کي نبيري سگهندو آهي، جنهن جي سبب هو جو ڪي کپي ڪٽڻ لاءِ تيار ٿئي ٿو. هن حالت ۾ اگرچ هڪ ٻارڙ هڪ بيهوش ماڻهو، جو ڪنهن سبب ڪري پنهنجي سمجھ استعمال ڪرڻ کان عاجز هجي، کي فقط آگاه ڪيو وڃي ۽ نہ جبرا روڪيو وڃي سو خود کي خطري آڏو ظاهر ڪري. اهڙا ساڳيائي لحاظ زهر دار شين جي وڪري جي سوال تي لاڳو ٿي سگهن ٿا. جنهن سبب اسان کي خبر پوي ٿي تہ انتظام جي ممڪن طريقن مان ڪهڙا آهن جي اصول جي خلاف آهن ۽ ڪهڙا نہ آهن. مثال طور اهڙا اپاءَ جهڙوڪ هڪ شئي جي مٿان اهڙو

پنو لڳل آهي جنهن مان ظاهر ٿئي ٿو ته منجهس ڪا خطرناڪ شئي آهي، ڪنهن جي به آزاديءَ کي ختم ڪرڻ ڪانسواءِ عمل ۾ اچي سگهن ٿا. خريدار جي اها مرضي هرگز نه هوندي: آهي ته ڪيس اها خبر ئي نه پوي ته جيڪا شئي هو خريد ڪري رهيو آهي، ان ۾ زهر جي خاصيت به آهي؛ پر جيڪڏهن هرڪنهن حالت، ۽ گهٽ ڪري ڪنهن شئي جي جائز استعمال ۾ هڪ ڊاڪٽر جي سرٽيفڪيٽ جو هجڻ به آزادي ۾ رڪاوٽ ٿي پوندو آهي. منهنجي خيال ۾ اهڙو هڪڙوئي رستو آهي، جو هن طرح جي استعمال ۾ تڪليف کي دور ڪري سگهجي، ۽ جيڪي ماڻهو زهردار شئي جي خريداري ڪن، انهن جي آزادي به برقرار رهي، سو آهي بينٿام (١) جي ٻوليءَ موجب ”اڳواٽ هٿ ڪيل شاهدي“ هن فقري مان اسان سڀ واقف آهيون، خاص ڪري جڏهن اسين انجام اڪرام ڪندا آهيون. جڏهن به هڪ انجام ڪيو ويندو آهي، تڏهن درست ته ائين آهي ته ان جي تڪميل لاءِ ڪي رسمون مدنظر رکجن: جهڙوڪ صحيحون، شاهدن جو تصديقون وغيره. ان لاءِ ته بعد ۾ جيڪڏهن ڪو ڦڏو ٿئي ته ڪافي گواهي موجود هجي ۽ ٻڌائي سگهجي ته واقعي عهد انجام ٿيو هو ۽ ٻي اهڙي ڪا ڳالهه نه هئي جو ان کي غلط ثابت ڪري. هي فقط ڪوڙن انجامن جي راه ۾ رڪاوٽون وجهڻ لاءِ ڪيو ويندو آهي، جي اهڙين حالتن جي تحت ٿيندا آهن، جو اگرچ اهي ظاهر ٿين ته انجامن جي

پڪائي ختم ٿي ويندي آهي. اهڙن ساڳين قسمن جا اپاءَ زهردار شين جي خريد ڪرڻ جي حالت ۾ لاڳو ٿي سگهجن ٿا. مثال طور وڪڻڻ واري کي مجبور ڪيو وڃي ته اهڙو رجسٽر رکي جنهن ۾ خريد و فروخت جو پورو پورو وقت لکيل هجي، خريدار جو نالو ۽ پتو هجي، جيڪا شئي وڪڻجي ان جي قسم ۽ تور لکي وڃي. پلي ته جنهن مقصد جي لاءِ اها شئي خريد ڪئي وڃي، اهو به لکيو وڃي. جيڪڏهن ڊاڪٽر جو نسخو خريدار وٽ نه هجي ته هڪ ٽيائين ماڻهوءَ کي به وچ ۾ آندو وڃي ته خبر پوي ته حقيقت ڇا آهي ۽ بعد ۾ پتو پئجي سگهي ته اها شئي ڪهڙن خطرناڪ ارادي ۾ نه ڪم آندي وئي آهي. اهڙي قسم جا قاعدا ان شئي کي حاصل ڪرڻ ۾ رڪاوٽون هرگز نه آهن. هائو، جيڪڏهن انهن شين جو غلط استعمال ٿيو ته بغير جانچ جوچ جي ان ۾ رڪاوٽ پئجي سگهي ٿي.

معاشري کي پنهنجي خلاف جي ڏوهه ٿين ٿا، انهن کي ٽارڻ جو حق، اڳي بيان ڪيل اپاءَ جي صورت ۾ ظاهر رڪاوٽون مقرر ڪري، جو هن قول سان لاڳو آهن ته اها حالت، جا بنهه خود پسند آهي، سا ان سان، خواه روڪ خواه سزا جي صورت ۾ دستاندازي ڪري نه سگهن. مثال طور، عام طرح سان شراب نوشي قاعدي جي دستاندازيءَ جهڙو فعل نه آهي. پر هڪ پيرو ڪو ماڻهو نشي جي حالت ۾ ڏوهه جو ڪو ڪم ڪندي

مجرم ثابت ٿيو تہ آئون چوندس تہ ھن ڳالھہ ۾ دست اندازي ٿي سگھي ٿي. اھڙو شرابي، خاص قانوني زنجيرن ھيٺ ھئڻ گھرجي ۽ جڏھن بہ ڪيس نشي ۾ ڏسجي تہ سزا ڏيڻ ۾ ڪوتاھي نہ ڪجي. ان حالت ۾ اگر ھن ڪان ھڪ ٻيو ڏوھ سرزد ٿئي تہ اھڙي ٻئي ڏوھ لاءِ جيڪا سزا ھجي ان کي وڌائي سخت ڪرڻ گھرجي. جنھن ماڻھوءَ کي نشي جي حالت، ٻين کي نقصان رسائڻ لاءِ آمادہ ڪري، ان لاءِ شراب نوشي ھڪ ڏوھ ھئڻ گھرجي. ساڳي ڳالھہ سستي يا ڪاھلي سان بہ لاڳو ڪري سگھجي ٿي. ھاڻي جيسين ڪو ماڻھو عوام ڪان ڪا امداد نٿو وٺي يا جڏھن ڪاھلي جي ڪري ڪنھن جي انجام شڪني ٿئي تہ تيسين اھا ڳالھہ قانوني سزا جي مستحق نہ آھي؛ جي آھي تہ اھو ظلم آھي. پر جڏھن، سستيءَ يا اھڙي ڪنھن ٻئي سبب، جنھن کي دور بہ ڪري سگھجي، ھڪ انسان ٻين ڏانھن پنھنجا قانوني فرائض سرانجام ڪرڻ ۾ ڪوتاہ آھي. مثلا: پنھنجن ٻچن کي ڪارائڻ، تہ ڪيس مجبور ڪري اھو ڪم ڪرائڻ ظلم نہ آھي، بشرطيڪ روزيءَ جا پيا وسيلا نہ ھجن.

اھڙا ڪيترائي عمل آھن، جي انھن جي ڪندڙن لاءِ سنوان سڌا چيھي وارا آھن. قانوني طور اھڙن عملن جي منع نہ ڪرڻ جڳائي. پر جيڪڏھن اھي عمل، عوام جي بنسبت ڪجن، تہ پوءِ اھي نيڪ اوصاف جي

پيچڪڙي ٿيو پون ۽ آخرڪار ٻين جي خلاف ڏوهن
جي جيڪا فهرست آهي ان ۾ شامل ٿيو پون. روڪڻ
هڪ صحيح ڳالهه آهي. فضيلت يا ماڻهپي جي خلاف،
جيڪي به ڏوه آهن، سي هن قسم جا آهن، اهي غالبا
اڻ سڌيءَ طرح اسان جي موضوع سان ٻڌل آهن. انهن
تي تڪيو ڪرڻ هروڀرو ضروري ڪين آهي يا مشهوري
تي اعتراض ڪرڻ، جو ڪيترن عملن جي حالت ۾
تمام مضبوط هوندو آهي، خواه اهي عمل بذات خود
خراب ڪين هوندا آهن، نه وري اسان انهن کي اهڙو
سمجهندا آهيون. هڪ ٻيو سوال پڻ آهي، جنهن جو
اهڙو ته جواب ڳولڻ گهرجي، جو هنن اصولن سان،
جي هيٺ لکيا ويا آهن، ٺهڪي اچي. اهڙيون شخصي
هلت چلت جون ڳالهيون، جن کي اسين ڏوه ڏيون
ٿا، پر آزاديءَ خاطر معاشرو انهن کي نه ته سزا ٿو
ڏئي ۽ نه روڪي ٿو، ڇاڪاڻ ته ان جو نزلو خود ڪرڻ
واري تي پوي ٿو. ڪرڻ وارو پنهنجي عمل ۾ جيترو
به آزاد هوندو آهي ته اوترو ٻيا ماڻهو اصلاح ڪرڻ
۾ آزاد هوندا آهن، يا هئڻ گهرجي؟ سو هڪ مشڪل
سوال آهي. اهڙي ماڻهوءَ جي حالت ڏسو، جو ٻئي کي
ڪنهن ڪم لاءِ آماده ڪري ته ان جو عمل خود پسند
هلت جو نمونو نه آهي، ٻئي کي صلاح ڏيڻ يا ٻئي کي
لالچ ڏيڻ هڪ سماجي عمل آهي. جو ٻين عام عملن
وانگر، جي ماڻهن کي متاثر ڪن، سماجي ضابطي جو
تابع سمجهڻ گهرجي. مگر ٿورڙي کي ٿوري خيال ڪرڻ

سان سداري سگهجي ٿو. اهو هن طرح سان جو ڏيکاريو وڃي ته اگرچ هي حالت، فرد جي آزاديءَ جي حدن ۾ نه آهي، تاهم اهي اسباب جن تي فرد جي آزاديءَ جو اصول مبني آهي، هن سان لاڳو آهن. جيڪڏهن ماڻهوءَ کي اجازت ڏني وڃي ته پنهنجي متعلق جيڪي وڻيس سو ڪن، ته ساڳيءَ طرح سان انهن کي اهڙي آزادي به هئڻ گهرجي، ته هڪ ٻئي سان مشورو ڪن، ته اها ڪهڙي صحيح ڳالهه آهي، جا کين ڪرڻ جڳائي. هڪ ٻئي سان خيالن جي ڏي وٺ ڪن. جيڪو ڪم ڪرڻ لاءِ ٻين کي اجازت ڏجي ته ان ڪم جي ڪرڻ لاءِ صلاح جي به اجازت هئڻ گهرجي. فقط انهي اهو سوال مشڪوڪ ٿيو پوي، جتي ڪم ڪرڻ جي واسطي آماده ڪرڻ وارو، اهڙيءَ صلاح مان شخصي فائدو وٺندو هجي سو تڏهين، جڏهين پئسي حاصل ڪرڻ لاءِ ان ڳالهه کي، هو پنهنجو ڌنڌو ڪري، يا اهڙيءَ شئي کي زور وٺائي، جنهنکي معاشرو يا سرڪار خراب سمجهي. اٿين ڪرڻ سان الجهن جي هڪ نئين عنصر جو تعارف ٿيو پوي؛ يعني عوام جي ڀلائيءَ جي خلاف جن ماڻهن جو فائدو هوندو، انهن ماڻهن جو ٽولو پيدا ٿي پوندو ۽ ان ٽولي جي زندگيءَ جو طريقو ئي ان جي رد عمل تي مبني هوندو. جيڪڏهن هن شئي سان دست‌اندازي ٿئي، ته اٿين نيڪ آهي يا نه؟ مثال طور يورپي ماڻهن ۾ غير شادي شده زال سان گڏ گذارڻ، ڪئي نظرانداز ڪيو وڃي؛ قماربازي کي به برداشت ڪيو وڃي؛ پر

سوال آهي ته هڪ ڏوتي ماڻهوءَ کي برداشت ڪرڻ، يا جوا جي ڏڪري هلائڻ لاءِ اجازت ڏني سگهجي ٿي؟ هي اهڙا سوال آهن، جن جي مناسبت ان هند سان ٿي سگهي ٿي، جتي هي اصول به اچيو: گـڏ ٿين ۾ صاف ٿي نٿو سگهي ته ڪهڙي اصول جي حـد انـدر آهن. ٻنهي طرفن ڏي دليل موجود هوندا آهن. نظرانداز ڪرڻ يا برداشت ڪرڻ واري طرف کان ائين چئي سگهبو آهي ته ڪنهن شئي کي ڏندو ڪري اختيار ڪرڻ يا ان جي عمل مان فائدو وٺڻ يا ان تي گذران ڪرڻ، بذات خود ڏوه نه آهي، پر شرط اهو ته ان ڳالهه کي جائز سمجهيو وڃي. هڪ عمل کي يا ته جائز سمجهڻ گهرجي، نا تـه ان جـي منع ڪرڻ گهرجـي. جن بـه اصولن جو هيستائين اسان طرف رکيو آهي، سي جـي صحيح هجن ته معاشري کي ڪوبه سبب حاصل نه آهي ته اهڙي ڪنهن شئي، جنهن جو تعلق فرد سان هجي، جو اهڙو فيصلو ڪري ته اها غلط شئي آهي. معاشرو ڪري به ڇا ٿو سگهي؟ ڪنهن کي ڪنهن ڳالهه کان باز رکڻ کان وڌيڪ معاشرو هڪ قدم بـه وڌي نٿو سگهي. جڏهن ڪنهن کي باز رکجي ته جڳائي ته ان کي اوترو ئي آزاد رکجي، جو هن ڳالهه جي مخالفت ۾ ائين چئي سگهي ته اختياريءَ سان فيصل شده ڳالهه ۾ نه معاشرو نه سرڪار مختيار آهي، نه وري ڪين اهڙي اختياري حاصل آهي ته سزا ڏين، خـواه ان هلت جـو اثر سٺو هجي يا نـه. اگـر هـن هلت کي هو خراب

سمجهن ٿا ته ائين فرض ڪرڻ لاءِ حق بجانب آهن. هاڻي جڏهن اها ڳالهه ائين آهي يا نه، سو هڪ اهڙو سوال آهي، جو اڃا فيصل نه ٿيو آهي. ائين فرض ڪجي ته وڪالت جي اثر کي جدا ڪرڻ واري ڪوشش ۾ هو غلط سڏجي ڪين سگهبا يا انهن جي اثر کي جدا ڪرڻ ۾، جي ٻين کي ڪنهن ڪم ڪرڻ لاءِ آماده ڪن. ڇالاءِ جو آماده ڪندڙ ضرور هڪ طرف کي فائدو ڏيندا هوندا. انهن کي هڪ طرف سان سڌو سنئون شخصي لاڳاپو هوندو آهي ۽ سو اهو طرف هوندو آهي جنهن کي حڪومت غلط سمجهندي آهي. اهڙا ماڻهو فقط شخصي اغراض ڪان انهن کي زور وٺائيندا آهن. جيئن سگهجي ٿو ته ائين ڪرڻ سان ڪو به نقصان ڪين ٿو ٿئي، ڪنهن به چڱائيءَ کي قربان نٿو ڪرڻو پوي، معاملات کي ائين قائم ڪرڻ لاءِ جئن ڪو انسان، خواه عقل خواه حماقت سان انتخاب ڪري، اهڙو انتخاب انهن ماڻهن جي اثر ڪان بلڪل آجو هجي، جي پنهنجن فوائد جي ڪارڻ سندن رجحان کي پڙڪائين. ساڳي طرح اهڙا قانون، جي اهڙي قسم جي راندين متعلق هجن جي غيرقانوني آهن، بلڪل اهڙا هٺ گهرجن، جن جو بچاءُ نه ڪري سگهجي؛ خواه هر هڪ انسان کي اها آزادي هجي ته پنهنجي گهر جي اندر يا ٻئي ڪنهن جي به گهر ۾، جوا راند کيڏي سگهي يا ته اهڙيءَ جاءِ تي وڃي جوا ڪري، جنهن کي انهن پنهنجا پئسا ڏئي مقرر ڪيو آهي ۽ جتي فقط اهي ڏي اچي راند

ڪري سگھن. تاهم جيڪي عام جوا خانا آهن، انهن کي بند رکڻ گهرجي. ائين به آهي ته جنهن ڳالهه لاءِ ممانعت ڪئي ويندي آهي، اها بند ڪرڻ ٿي سگهندي آهي؛ خواه پوليس کي ان ڳالهه کي دٻائڻ لاءِ ڪيتري به اختياري ڇو نه ڏني وڃي. جوا خانا به ڪنهن نه ڪنهن بهاني سان هلندا اچن. تنهنڪري ڇو نه انهن کي اجازت ڏني وڃي ته محدود جاين ۾ پنهنجون ڪارروايون جاري رکن؟ ۽ سواءِ انهن ماڻهن جي، جن کي جوا جي طلب هجي، ٻين کي جوا جي بوجهه نه پئي؟ وڏي ڳالهه ته معاشرو اهڙي شئي کي پنهنجو مقصد نه بنائي. هنن دليلن ۾ ڪافي قوت موجود آهي. مان اهڙي جرائت نه ڪندس ته اهڙا فيصلا ڏين جو "ٺ ٺري باقي ٻچ نه تري" يعني جڏهن سردار کي آزاد رهڻ جي جرائت آهي تڏهن ان جي مددگار کي سزا نه ملي؟ انهيءَ اخلاقي بدترتيبيءَ کي جائز سڏڻ لاءِ اهي دليل ڪافي ڪين آهن. ڀلا جو بدڪار آهي اهو ڇڏي وڃي ۽ جو سندس ڏوتو آهي ان کي قيد ۾ اماڻڻ يا ڏنڊ وجهڻ جي صلاح مان نه ڏيندس. جواريءَ کي ڇڏي ۽ ڏڪريءَ واري کي سزا مان ڪين ڏيندس. ساڳين سببن تحت خريد و فروخت سان دست‌اندازي ڪرڻ جو مان قائل نه آهيان. ڇو جو اهو هرڪو وڪرو، جنهن کي خريد ڪجي يا ان جو استعمال ڪجي ته اهو بدپرهيزگاريءَ سان به ٿي سگهي ٿو. اهڙي بدپرهيزگاري ۾ وري وڪڻندڙ کي "لڙ ۾ سڙو" ٿو ملي؛ پر

اسان انجي لاءِ دليل ڏيڻ کان قاصر آهيون. نه وري ڪو قانون هتي ڪم ڪري سگهي ٿو. جيڪي ماڻهو تيز مشروبات جو واپار ڪندا آهن، اگرچ اهي هن تجارت ۾ لڳاتي به ڪندا آهن، تاهم مشروبات جي جائز استعمال لاءِ انهن جو هئڻ لازم آهي، خواه واپارين جو مفاد پلي ان ۾ هجي ته ماڻهن ۾ بد پرهيز ڪاري فروغ حاصل ڪري، هيءُ اهڙو مرض آهي، جو حڪومت کي بندشيون مڙهڻ لازم ٿيو پوي؛ خواه انهن ڪرڻ آزادي سان هٿ چراند ڇو نه هجي.

ان کانپوءِ وري هيءُ سوال اُٿي ٿو، خواه حڪومت ان شئي جي اجازت ڏئي، ته به اڻ سڌيءَ طرح سان هن ڳالهه کي نه هٽائي؛ جڏهن پڪ اڌين محسوس ٿئي ته انسان ذات جي مفاد جي منافي آهي. مثال طور حڪومت اهڙا اپاءَ وٺي سگهي ٿي، جو شراب نوشي اهڙي مهانگي ڪري، جو انجو وڪرو گهٽ ٿئي؛ يا جن هنڌن تي شراب جا گتا هجن، انهن جو تعداد گهٽ ڪري. ازانسوءِ نشه آور اشياء تي وڏيڪ ٽيڪس وجهي، ته ان کي خريد ڪرڻ دشوار ٿئي، هيءُ هڪ اهڙو قدم آهي، جو شراب جي مڪمل ممانعت کان مختلف آهي، ان کي تڏهين درست سمجهڻ گهرجي، جڏهين مڪمل ممانعت به درست هجي. قيمتن ۾ جيتري واڌ ٿيندي، اوترو ٿي جن کي پهچ نه آهي، انهن لاءِ اها شئي ممانعت جي حد تي پهچندي. پر جيڪي ايتري

قيمت ڏئي سگهن. انهن تي اها ڏنڊ سمجهي وڃي. هيءَ سندن لاء ان شئي مان لذت وٺڻ جو خميازو آهي، سرڪار ۽ ماڻهن ڏانهن، جيڪي قانوني ۽ اخلاقي فرائض آهن، تن جي پورائي ڪانپوء، عيش ۽ خوشيءَ جو انتخاب ۽ پئسن خرچ ڪرڻ جو طريقو، ماڻهن جو پنهنجو ڪم آهي. انهيءَ ۾ هنن کي پنهنجي مرضيءَ تي ڇڏي ڏيڻ گهرجي. شروع شروع ۾ هيءَ ڳالهه خواه اڻين سمجهڻ ۾ ايندي، ته مشروبات تي خاص ٽيڪس مڙهڻ، فقط خراج جي نقطئه نظر کان آهي، پر اهڙيون ڍاون جي بيت‌المال لاء مڙهيون وڃن، سي بلڪل لازم آهن. ڪيترن ئي ملڪن ۾ ٽيڪس جو هڪ وڏو حصو اڻ سڌيءَ طرح مڙهيل هوندو آهي جنهنڪري سرڪار کي مزائون لاڳو ڪرڻ ڪانسواء ڪو چاڙهو ڪونهي. ڪن ماڻهن لاء اهي ڳورديون به هونديون ۽ اهڙي ڪنهن وکر تي مڙهيل هونديون، جن جو ڪاپو ٿئي، تنهنڪري ٽيڪس وجهڻ وقت، سرڪار جو فرض آهي ته کپائيندڙ کهڙا ڪهڙا وکر فالتو ڪري سگهن ٿا. اهڙن وکرن جي انتخاب ۾، جن جو استعمال ڪنهن حد کان پوء مضر هجي، پختگي هئڻ گهرجي. جنهن جي معنيٰ ته نشه‌آور شين تي ڍل وجهڻ نه فقط جائز آهي، پر واڪاڻ جوڳي آهي.

اهڙن وکرن جي وکري کي "هڪ هٽي" بنائڻ وارو سوال نموني ۾ بيان ٿيندو. ان جو دارومدار: آهي

ته کهڙن سببن ڪري روڪ کي ڪارگر ڪري سگهجي.
اهي سڀ هنڌ جتي اڪثر ماڻهو اچي ڪَٺ ٿيندا آهن،
اتي پوليس طرفان پابنديون هئڻ گهرجن. هي اهڙا هنڌ
آهن، جتي معاشري جي خلاف ڏوهه جنم وٺندا آهن؛
جنهن جي ڪري اهڙن وڪرن جي فروخت جو حڪم
اهڙن ماڻهن کي ڏجي، جي پنهنجي اعتبار جي ڪري
مشهور هجن ۽ جن جي سفارش ڪئي وڃي. ازانسواءِ
اهڙن دڪانن جي کلڻ ۽ بند ٿيڻ جو وقت مقرر هجي
۽ جيڪڏهن اهڙي دڪاندار جي انجام شڪني جي
ڪري يا سنڌس چور تي انجام شڪني ٿئي يا اهڙي
جاءِ قانون جي خلاف ڏوهه گهڙڻ جو هڪ اڏو ٿي
پوي ته اهڙي شخص کان وڪري جو پروانو کسيو
وڃي. انهن کان وڌيڪ اڪرچ ڪا بندش وجهجي، ته
مان ان جو جواز نٿو ڏئي سگهان. مثال طور شراب
جي گتن کي فقط ان لاءِ ته، ماڻهن جي انهن تائين
رسائي ڏکي ٿئي ۽ ماڻهن کي ڏ تارڻ جو موقعو گهٽ
ٿئي، انهن جي تعداد کي محدود رکجي. مگر اڻين نه
ته هرهڪ ماڻهوءَ کي تڪليف ڏجي؛ جو انهن ۾ ڪيترا
اهڙا به هوندا جي هن سهوليت جو ناجائز فائدو وٺندا
هوندا. هيءَ ڳالهه معاشري جي هڪ اهڙي ڳالهه سان
ٺهڪي ٿي، جنهن ۾ ڪاسبي لوڪ هڪ ٻار جيان
سمجهيا وڃن ٿا؛ يا ته انهن کي اڻ سڌريل سمجهيو
وڃي ٿو ۽ ان سکيا مان پختائي ڪري هو هڪ آزاد
انسان جي حقن کي حاصل ڪرڻ جي قابل ٿين. آزاد

ملڪن ۾ جنهن اصول هيٺ پيشاور ماڻهن جي پرورش ٿيندي آهي، سو اهو نہ آهي. نہ وري ڪو بہ ماڻهو، جو آزاديءَ جو قائل هوندو، انهن جي اهڙي پرورش جو قائل هوندو. تا آنڪہ انهن کي سکيا ڏيڻ ۽ پرورش ڪرڻ جا سڀ طريقا ختم ٿين. ائين يقين سان ثابت ٿيو آهي تہ ڪاسبي ماڻهن کي فقط اهڙيءَ هلت سان پالجي، جهڙي ٻارن سان ڪجي. مخالفت ۾ جيڪي آهن، انهن جو فقط هڪ جملو ٻڌائي ٿو تہ ائين بيسود آهي تہ ڪنهن بہ اهڙيءَ حالت ۾ ڪڏهن هن قسم جا اپاءُ ورتا ويا هئا، جن جو هتي مذڪور ڪرڻ ضروري آهي. ڇالاءِ اسان جي ملڪ جا ادارا، مخالف ۽ اڻ ٺهڪندڙ ڳالهين جو هڪ مجموعو آهن، جنهن جي سبب اسان جي عمل ۾ بہ ڳالهيون دخل حاصل ڪيو ڇڏين؛ جي سچ پچ تہ هڪ ظالم ماڻهوءَ جو شيوو آهن. يا جي حڪومت جون پدرانہ پابنديون آهن، خواه اسان جن ادارن جي عام آزادي ضابطي جي اهڙي استعمال کي خارج ڪري ٿي ڇڏي، جنهن جي ڪري ڪنهن بہ قسم جي بندش کي اخلاقي تعليم سو صحيح تاثر ڇڏي سگهجي ٿو.

هن مضمون جي شروعات ۾ ٻڌايو ويو هو تہ اهڙيون شيون جن سان فقط هڪ فرد جو تعلق هجي، انهن ۾ انفرادي آزاديءَ جي معنيٰ آهي تہ ڪنهن بہ ٻئي فرد جي موافق آزادي؛ جڏهن ٻئي باهمي اقرارنامن سان اهڙين

شين ڪي، جي ٻنهي سان مناسبت رکن، منظم ڪن ۽ سواءِ انهن جي ٻئي ڪنهن سان مناسبت يا تعلق نه رکن. هاڻي جيسين اهي سڀ ماڻهو، جي هن ڳالهه ۾ شامل آهن، تن جي مرضي اڻ مٽ هجي، تيسين هيءُ سوال ڪابه مشڪلات پيش نٿو ڪري. پر جڏهن ته ماڻهوءَ جي مرضي مبدل ٿي سگهي ٿي، تنهن جي ڪري خود اهڙين ڳالهين ۾، جن سان ماڻهن جو تعلق هجي، انهن لاءِ ضروري آهي ته اهي پاڻ ۾ اقرارنامن ۾ داخل ٿين؛ جا هڪ صحيح قبوليت هجي، ۽ انهن جو پاس رکڻ گهرجي. تاهم هرهڪ ملڪ جي قاعدن ۾ هن عام اصول کي به ڪي اعتراض آهن. نه فقط ماڻهن کي اهڙين پڌين ۾ قابو رکي سگهجي ٿو، جي هڪ ٽياڪڙ جا حق لتاڙين، پر ڳاهي ڳاهي انهن پڌين ۾ اهڙا ڪافي ڏسبا آهن، جو ماڻهن کي اهڙين پڌين ۽ عقدن کان آجو ڪيو وڃي، اهو تڏهين جو اهي اسباب سندن واسطي مفر هجن، اسانجي ۽ ٻين ڪيترن مهذب ملڪن ۾ مثال طور، اهڙو اقرار جنهنجي تحت ڪو ماڻهو خود کي وڪڻڻ چاهي، يا خود کي وڪڻڻ جي اجازت ڏئي، ته اهڙو اقرار سراسر غلط هوندو آهي. نه انکي قانون ۾ نه راءِ جي مدد حاصل آهي. اهڙيءَ طرح پنهنجي زندگي کي وڪڻڻ جي سبب کي حدن ۾ آڻڻ جو ڪارڻ ظاهر آهي ۽ هن حالت ۾ ڏسي سگهجي ٿو، هڪ انسان جي خود پسند عملن ۾ دستاندازي نه ڪرڻ جو سبب اهو

آهي جو هرهڪ انسان، جيسين هو ٻين سان نيڪ نٿو هلي، آزاد آهي؛ سندس پنهنجي پسند اها گواهي ٿي ڏئي ته هو جيڪي به پسند ڪري، سو اهڙو هجي جنهن جي هرڪو خواهش ڪري يا ڪم از ڪم سندس واسطي جٿادار هجي. سندس بهتريءَ جي لاءِ ان شئي کي حاصل ڪرڻ جي وسيلن ۾ هن کي آزاد رکڻو آهي، پر جڏهن خود کي هو هڪ غلام بنائي وڪڻي ٿو ته پنهنجي آزادي ختم ڪري ٿو؛ ڇو جو هڪ اهڙي عمل ڪانپوءِ، پنهنجي آزادي کي استعمال ڪرڻ کان هو قاصر ٿيو پوي، جنهنڪري هو خود پنهنجي حالت کي تاراج ٿو ڪري ۽ جنهن مطلب لاءِ کيس هرقسم جي هلت چلت ۾ آزادي آهي، اهو ان مطلب جو گلو گهٽي ٿو. هاڻي هو آزاد ڪونهي ۽ ان حالت ۾ آهي جو سندس مفاد ۾ به کيس دلچسپي ڪانهي، جنهن کي سندس خود پسند مرضيءَ موجب پورو ڪجي. آزاديءَ جو اصول اهو هرگز نه آهي ته ماڻهوءَ کي ايتري خودمختياري هجي، جو هو پنهنجي آزاديءَ کي نابود ڪري! اهڙا اسباب جن جو زور هن خاص حالت ۾ بلڪل عيان آهي، سي صريحا اهڙن لاڳاپن لاءِ آهن جي ڪشادا آهن؛ تاهم زندگي جي ضرورت لاءِ انهن اسباب کي حدن ۾ رکيو ويو آهي، جنهنجي مسلسل اها تقاضا آهي ته اسان کي پنهنجي آزادي کي خيرباد نه ڪرڻو آهي، پر اسان کي پنهنجي آزادي لاءِ، خواه

هي حدون ٻنهي لاءِ رضامندي ڏيکاري ٿي آهي. بهرحال اصول، عمل جي آزاديءَ جي اهڙي تقاضا ڪري ٿو جا غير ضابطي آهي، جا انهن سان لاڳو آهي جي ڪم هلائيندڙ آهن. انهن لاءِ ضروري آهي ته اهي هڪ ٻئي سان ڪنهن نه ڪنهن بندش ۾ بدل هئڻ گهرجن ۾ ان جا قابل هجن جو هڪ ٻئي کي ان بندش سان ڪيڏي سگهن. پر شرط هيءَ آهي ته سندن اهو عمل ڪنهن ٽياڪڙ کي متاثر نه ڪندو هجي. اهڙي خود پسند آزادي ڪانسواءِ به ڪي ٻيا عهد انجام ۽ عقد آهن، جن ۾ ڦري وڃڻ جي آزادي نه آهي. بئرن واڪم وان همبولٽ پنهنجي عاليشان مضمون ۾، هن کي پنهنجو اصول سڏي ٿو ته اهي انجام اقرار جن جو تعلق شخصي لاڳاپن يا خدمات سان هجي ۽ اهي حد کان وڌيڪ مائهن تي بدل نه هئڻ گهرجن. انهن عقائد ۾ سڀ کان وڌيڪ اهم شاديءَ جو عقد آهي، جنهن ۾ تاآنڪ ٻنهي طرفن جا احساس هڪ ٻئي سان ٺهڪي نه اچن؛ انجو مقصد نابود ٿئي ٿو. هن رشتي کي ختم ڪرڻ لاءِ سواءِ طرفين جي درخواست جي، وڌيڪ ٻي ڪا به ڳالهه نه هئڻ گهرجي. هي موضوع جيترو اهم آهي، او ترونئي منجهيل به آهي. مون هن کي رکو ان لاءِ ڇيتو آهي، جو هڪ مثال ڏيان. بئرن همبولٽ جي مضمون جي اختصار ۽ اڪثريت، کيس هن مثال ۾ لاچار ڪين ڪيو هو ته هو مڪان جي بحث ڪرڻ ڪانسواءِ پنهنجي

نتيجي کي ظاهر ڪري. ڪو شڪ نه آهي ته ڪيس سڌ هئي ته اهڙن سوالن سببن تي سوال فيصلو ٿيڻ کان قاصر هو؛ جهڙن سببن تي هن اڪتفا ڪئي آهي. ڪوبه انسان، خواه ظاهر عهد ڪري يا اهڙي هلت هلي، جنهن بئي جي همت افزائي ٿئي ۽ هو سندس عمل تي يقين رکي. مثال طور اميدن ۽ حسابن کي بدلڻ ۽ پنهنجي زندگيءَ جي ترتيب کي هن مفروضي تي جوڪي ۾ وجهڻ سان ان انسان ذاتهن اخلاقي فرائض جو هڪ نئون سلسلو شروع ٿئي ٿو. هن سلسلي کي اسان غلط ٺهرائي سگهون ٿا، تاهم ان کي رقمطراز نٿا ڪري سگهون. ٻي ڳالهه ته جڏهن ٻن طرفن جا لاڳاپا، جي پاڻ ۾ عهد انجام ڪن، ٻين ماڻهن تائين آڻجن ته جڏهن هڪ ٽياڪڙ ڪنهن خاص حالت ۾ اچي پوي يا جنهن شادي جي حالت ۾ هڪ ٽئين شخصيت جو ٿئي ٿو ته ان ٽئين شخصيت ذاتهن شاديءَ جي عهد اقرار ڪرڻ وارن جو فرض ٿي پوي ٿو. هن فرض جي بجاآوري کهڻي پاڳي طرفين جي لاڳاپي جي سلسلي کي قائم رکڻ يا ان کي ٽوڙڻ سان متاثر ٿئي ٿي. مراد اها نه آهي ته اهڙي عهد انجام کي هر صورت ۾ بجا آڻجي؛ جنهن جيڪو طرف معاهدي ۾ سست هجي، ان جي به هر خوشيءَ کي مڃجي. نه، پر اهي هن سوال جا اهم جزا آهن، جنهن همبولٽ ڇهو آهي، اهي طرفين جي قانوني آزادي ۾ ڪو فرق نٿا آڻين، نه وري انهن جي ڪري هو خود

کي معاهدي کان جدا ٿا ڪن. اخلاقي آزاديءَ جو جيسين تعلق آهي، تيسين اهي فرق ڏيکارين ٿا. ڪوبه ماڻهو قدم کڻڻ کان اڳ، اهي سڀ خيالات ويچاري، ته جو اهو قدم ٻين جي اهم مفاد کي متاثر ڪري سگهي ٿو. اهڙن مفادن کي جيڪڏهن ڪوبه خاطرخواه توجهه نه ٿو ڏئي ته هو هڪ اخلاقي مجرم آهي. هتي فقط ان لاءِ هي رايا پيش ڪيا ويا آهن، جو آزاديءَ جا عام اصول جنهن طرح سان نقش ٿين ٿا ۽ نه ان لاءِ جو اهي هڪ خاص سوال لاءِ درڪار آهن. اهڙو سوال عام طرح سان بحث هيٺ اٿين ايندو آهي، جڏهن ته وڏن جا مفاد ڪجهه به ڪين آهن ۽ اهي فقط ننڍا ٻار آهن، جن جا مفاد سڀڪجهه آهن.

مٿي بيان ڪيو ويو آهي، ته هڪ عام ۽ مقبول اصول جي غير حاضريءَ ۾ جنهن هند آزادي نه ڏني وڃي اتي به ڏني ويندي آهي ۽ جتي ڏني ڪين ٿي وڃي، اتي به ڏيڻ جڳائي. موجوده يورپ ۾ آزاديءَ جو جذبو، اهڙين حالتن ۾ سڀ کان قوي هوندو آهي. حقيقت ۾ ان جو هجڻ ئي بيجا هوندو آهي. هر ڪو ماڻهو پنهنجي ڪم ۾ جيڪي ڪيس وڻي اهو ڪرڻ لاءِ آزاد هئڻ گهرجي. پر جڏهين ٻين لاءِ ڪجهه ڪري، ته پوءِ ڪيس آزاد هئڻ نه گهرجي. پوءِ پڻ هو ائين چوي ته ٻين جا مسئلا سندس پنهنجا مسئلا آهن، ته به جڳائي ته بلڪ هرهڪ انسان جي مٿان سرڪار کي نظراندازي

رکن کپي، ڇو نہ جيکي ماڻهو سرڪاري طور پنهنجي طاقت پين ماڻهن مٿان رکن ٿا ، انهن جا ڪم لڪل نہ رهي سگهن. خانداني معاملات ۾ هيءَ شرط عام طرح سان نظرانداز ٿيندو آهي، اهڙا مامللات انساني خوشي ۽ مسرت سان سنڌا سنوان پڌل هوندا آهن ۽ پين ميني ٠مسئلن کي گڏ ڪري جي هڪ هنڌ رکجي تہ بہ خانداني مسئلا وڏيڪ اهم هوندا آهن، مردن کي عورتن جي مٿان جي فرعوني حقوق حاصل آهن. تن جو هتي مذڪور نٿو ڪجي . ڇاڪاڻ تہ ڪنهن بہ خرابيءَ کي تسهن دور ڪري نٿو سگهجي، جيسين عورتن کي بہ اهڙا ساڳيا حقوق هجن ۽ قانون جي تحفظ مان اهي بہ ساڳيءَ طرح پاڳي پاڻيوار هجن. جڏن مرد ماڻهو آهن، هن مسئلي ۾ جيڪي آزاديءَ جا پروانا هوندا آهن. اهي وري عورتن جي آزاديءَ جي بدران وڇو اقتدار جا حامي ٿين. اهڙا آزاديءَ جا خيال ، سرڪار جي لاءِ پنهنجي فرض جي بجا آوريءَ ۾ رڪاوٽ هوندا آهن ، خصوصا ٻارن جي حالت ۾ ۽ امانکي ڇوٽو پوندو تہ هڪ ماڻهوءَ جا ٻار ، صحيح معنيٰ ۾ سندس پنهنجو جز آهن ، مائٽن کي ٻارن جي مٿان جو هي مڪمل ۽ خاص ضابطو حاصل آهي ، ان ۾ قاعدي طرفان هڪ ذري جيتري دست اندازي بہ حسد جو باعث هوندي آهي. مثال طور جيسين تعليم جو تعلق آهي ، تيسين ويچار ڪريو تہ جي حڪومت تعليم لاءِ مجبور ڪري تہ اهو هڪ دليل نہ آهي؟ تاهم هن جا صداقت آهي، ان کان ڪير انڪار ڪندو يا اهڙي جرائت

ڪندو؟ اهڙو ڪو ورلو هوندو جو نہ مڃيندو، تہ مائٽ
جي فرائضن ۾ سڀ کان پوتر فرض آهي، تہ جڏهن هن
هڪ انسان کي جنم ڏنو آهي، تہ ان کي اهڙي وديا
بہ ڏئي جو هو زندگيءَ ۾ پنهنجي حصي کي خود ڏانهن
۽ ٻين ڏانهن ادا ڪرڻ جي قابل ٿئي. هاڻي جڏهين
متفق طور هيءَ فرض پيءَ جو مڃيو وڃي ٿو، تڏهن
ڪم از ڪم اسانجي هن ملڪ ۾ پيءُ کي هن فرض
جي پوري ڪرڻ لاءِ مجبور ڪري سگهبو. بجاءِ ان
جي جو هڪ پيءُ پنهنجي اولاد واسطي ڪجهہ قربان
ڪري ۽ کيس تعليم ڏياري تہ سندس مرضي تي ڇڏيل
آهي، تہ ان ڪم لاءِ کيس جڏهين ڪير ڪجهہ ڏئي
تڏهين انکي قبول ڪري. اڇا تائين تہ ڪير بہ هن ڳالهہ
ڏانهن ڌيان نٿو ڏئي، تہ جڏهين اولاد جي لاءِ مائٽ کي
نہ تہ ڪاڏي جي طاقت هجي، ۽ نہ ان جي ذهني ترقي
لاءِ تعليم و تربيت جي پهچ هجي، تڏهين هن ان ٻار
کي آخر جنم ڇو ڏنو؟ ڇا اهو هڪ پاپ نہ آهي؟ اهو
پاپ نہ فقط ان اپاڪپي اولاد، پر سڄي معاشري جي خلاف
هوندو. هاڻي اهڙو مقدس فرض بجا آڻڻ کان جڏهين
مائٽ عاجز آهي، تڏهين حڪومت کي کهرجي تہ ۽
ان مائٽ جي پهچ موجب، ڏسي تہ هو پنهنجي اولاد
کي ڪيتري قدر پاڙهي سگهي ٿو، ورنہ خود حڪومت
پڙهائيءَ جو ذمو کڻي.

هڪ ٻيرو جڏهين عالمگير تعليم ڏيڻ جو فرض عمل

۾ آيو، ته پوءِ سڀني مشڪلاتن جو خاتمو ايندو.
مثال طور ته سرڪار ڪي ڪهڙي تعليم ڏيڻ گهرجي؛
يا ته اها ڪيئن تعليم ڏئي. هن ڳالهه جي ڪري ته،
هاڻي هر جڳهه، هيءَ موضوع بدلجي ويو آهي، ۽ مختلف
فرقن ۽ گروهن جي لاءِ ”ڪڪڙن جو آکيرو“ ٿي
ويو آهي. اهي رڳو ”تون چا، تون چا“ ۾ جيڪو وقت
۽ محنت، تعليم تي خرچ ٿئي، ضايع ڪري رهيا آهن.
جڏهن حڪومت ٿيو ڪري ۽ هرهڪ ٻار جي واسطي
خاص تعليم جي تقاضا ڪري، ته پوءِ ڪيس تعليم مهيا
ڪري ڏيڻ جي ضرورت ئي محسوس نه ٿئي، سرڪار
ائين ڪري، جو مائٽن تي ڪٽي ڇڏي، ته جتان وٽين
اتان پنهنجن ٻارن لاءِ تعليم حاصل ڪن ۽ خود ان
ڳالهه تي مطمئن رهي، ته جيڪي غريب مائٽن جا ٻار
آهن، انهن جي في هڙان ڏئي. جن ڪي ڪو مائٽ مٽ
نه هجي، انهن جي مڪتب جا سڀ اخراجات خود ادا
ڪري. سرڪار جي تعليم ڏيڻ جي خلاف جيڪي اعتراض
ٿين ٿا؛ اهي سرڪار جو تعليم کي زوري ڪرڻ سان
لاڳو هرگز نٿا ٿين. انهن جو تعلق محض ايترو آهي،
جو سرڪار ان تعليم ڏيڻ جو ڪم خود هموار ڪري،
جا ڳالهه ٻهرين ڳالهه کان مختلف آهي. ڇا آهي جو
سموري تعليم، يا تعليم جو ڪو حصو مڙيو ئي، حڪومت
جي هٿن ۾ هئڻ گهرجي. ان جو مان اختلاف به ڪندس؛
ڇو جو ڪردار جي انفراديت جي اهميت جي متعلق،

جيڪي به چيو ويو آهي؛ يا راين جي تفاوت متعلق،
يا هلت چلت جي طريقن متعلق جيڪو به بحث ٿيو آهي،
انهن سڀني ۾ اهميت جي هڪ اهڙي شئي مسايل آهي،
جنهنڪي تعليم جي ايڪتا چوندا آهن. سرڪار جيڪڏهين
عام تعليم ڏئي ٿي، ته اهو فقط هڪ اهڙو وسيلو آهي،
جنهن جي ڪري ماڻهن کي گهڙيءَ ناهي هڪ جهڙو
ڪيو وڃي ٿو، هاڻي اهو قالب، جنهن ۾ انکي گهڙيو
وڃي، سو اهو آهي جو سرڪار پسند ڪري، يعني
جو اڪثريت جي طاقت پسند ڪري؛ خواه اها سرڪار
آپيشاه هجي، امراشاهي يا علما شاهي هجي، يا اها سرڪار
موجوده نسل جي اڪثريت هجي. اها طاقت جيتري
نسبت ۾ ڪامياب هوندي، اوتري ذهن تي مظالم جي
پيڙه پڌبي. تنهن ڪري جنهن تعليم کي سرڪار منظم
ڪري، يا جنهنجي پيڙه سرڪار پڌي، ان جو فقط وجود
هئڻ گهرجي. جهڙي طرح اهڙي ڪنهن تجربي ڪسي
وجود هوندو آهي، جنهن ۾ چٽاپيٽيءَ کي امڪان هجي،
جنهن کي فقط پنهنجي مطلب لاءِ آزمائشي طور پين کي
ڪنهن درجي تائين بيهارڻ لاءِ، جوش ڏيارينڌڙ شئي
وانگيان استعمال ڪجن؛ تهڙيءَ طرح سرڪار جي تعليم
جو وجود هئڻ گهرجي. تا آنڪ معاشرو، عام طور اهڙي
تيزي واري حالت ۾ هجي، جو اهو ڪنهن به موزون
تعليمي اداري کي تشڪيل ڏيڻ کان قاصر هجي، يا
ته اهو ڪم سرڪار نه مگر معاشرو ڪندو هجي، ته

فقط ان صورت ۾ ”اڻ هوند کان هوند چڱي“ جي مصداق، سرڪار کي پنهنجي مٿان مڪتبن ۽ دانشڪدهن جو بوجهو کڻڻ گهرجي. جهڙيءَ طرح سرڪار ”جائنٽ اسٽاڪ ڪمپنين“ جي صورت ۾ ڪندي آهي، ۽ جڏهن صنعت جي وڏن ڪارنامن کي، خانگي ڪمپنيون کڻڻ کان قاصر هونديون آهن. پر جيڪڏهين ان ملڪ ۾ اهڙن ماڻهن جو تعداد ڪافي هوندو، جي سرڪار جي مرضيءَ پٽاندڙ تعليم ڏين جي لائق هجن، ته پوءِ رضاڪارانه تعليم ڏيڻ واسطي به ساڳيائي ماڻهو، اهڙا خواهان هوندا، جهڙا سرڪار جي مرضيءَ موجب ڏيندا هوندا، بشرطيڪ انهن کي معاوضي ملڻ جي ڪا پڪ هجي. جيڪڏهين زوريءَ تعليم تي عمل ڪجي، ته ان سان گڏ جيڪي پنهنجو خرچ ڪرڻ کان قاصر هجن، انهن کي سرڪار کي امداد ڏيڻ جڳائيندي.

اهو وسيلو جو قاعدي کي عمل ۾ آڻي، سواءِ عوام جي امتحان جي، ٻيو نه هجي. ان جي حلقي ۾ سڀ ٻار اچي وڃڻ کپن. اها عمر جنهن ۾ سيني ٻارن جو امتحان ورتو وڃي، ان کي مقرر ڪجي. اٿين ڪرڻ سان خبر پوندي؛ ته اهڙو ٻار پڙهڻ جي قابل آهي يا نه. جيڪڏهين ڪو ٻار قابل نه هجي، ته انجي مائٽ کي خفيف سزا ڏني وڃي، بشرطيڪ پيءُ کي ان جو موزون سبب نه هجي. اهڙي سزا سندس پورهئي مان پوري ٿيڻ گهرجي، ۽ ٻار کي سندس يعني پيءُ جي، خرچ

تي اسڪول اماڻيو وڃي. هرهڪ سال ۾ قريب هڪ ڀيرو امتحان ورتا وڃن ۽ انهن جا موضوع به رفته رفته وڌايا وڃن. ائين ڪرڻ سان هڪ ته عام واقفيت وڌندي، ٻيو ته ٻارن جي حاصلات يڪسان ٿيندي. اها ته ٿي ٿوري ۾ ٿوري تعليم، پر ان کان وڌ به ڪجهه نه ڪجهه هئڻ گهرجي. هرهڪ موضوع لاءِ امتحان هئڻ گهرجي ۽ اهو پنهنجي مرضيءَ سان هجي. جڏهن سڀ ٻار لياقت جي ڪنهن درجي تائين رسن، ته پوءِ انهن کي سرٽيفڪيٽ ڏجن. اهڙن بند و بستن جي دوران، اگر ماڻهن جي راءِ متعلق حڪومت ڪو ناجائز فائدو وٺي ته ان کي روڪڻ لاءِ هڪ امتحان جي پاس ڪرڻ لاءِ علم درڪار هجي. اهو وڌن درجن تائين، حقيقتن ۽ سائنسن تائين محدود هجي. مگر ان حد تي رسڻ کان اڳ، اهڙن وسيلن جو علم هئڻ ضروري آهي، جن جي ڪري سائنس پڙهي سگهجي. مثلاً مادري زبان ۽ ان جو استعمال سکڻ، اهڙا موضوع، جن تي اچا تائين تڪرار هلندڙ آهي، مثلاً مذهب، سياست، تن تي جي امتحان ورتا وڃن، سي اهڙا نه هجن جو ڪن جي راين کي سچو ڪن ۽ ڪن کي ڪوڙو، نه نه، اهڙي نظام تحت ۽ جمني تڪراري حقيقتن جي متعلق، اسرندڙ نسل کي ڪابه خرابي نه رسندي. انهن جي اهڙي نموني ۾ پرورش ٿيندي جو هو جيسين اعتقاد جو تعلق آهي ته يا ملان ٿيندا يا ملان جا مخالف؛ جهڙا هينئر

پيدا پيا ٿين. حڪومت کي رڳو ايتري ڪوشش ڪرڻي پوندي ته انهن کي مذهبي تعليم ملي. مذهبي تعليم ڏيارڻ کان کين ڪنهن به قسم جي روڪ نه هئڻ گهرجي؛ بشرطيڪ سندن والد پسند ڪن. تڪرار جي موضوعن تي ڪنهن به قسم جو، ماڻهن طرفان ٿيل نبيري جي طرفداري ڪرڻ جي ڪوشش، خصوصاً سرڪار جي طرفان ٿيڻ نه گهرجي. مگر سرڪار کي ايتري اجازت هئڻ گهرجي ته معلوم ڪري يڪ حاصل ڪري ته اهڙي ماڻهوءَ کي ڪم از ڪم ايتري معلومات آهي، جو ڪنهن به موضوع تي پنهنجا نتيجا، خاطرخواه نموني ۾ ناهي سگهي. جيڪڏهن لوڪي Locke يا ڪانٽ Kant جي متعلق ڪو امتحان ورتو ٿو وڃي، ته پوءِ ان لاءِ بهترين انسان اهو آهي، جنهن کي فلسفي جي ڄاڻ هجي. هاڻي هنن ٻن ماڻهن مان، اهو طالب علم، جنهن کي به پسند ڪري يا ان جو اپياس ڪري، يا جيڪڏهن هو ڪنهن ٻئي هڪ کي پسند نٿو ڪري ته به ٺيڪ آهي. ازانسواءِ عقلي طور ڪوبه اعتراض نٿو ڪري سگهجي، ته ڇو هڪ دهرئي کي نصرانيت (مذهب) جي روشنيءَ ۾ نه آزمايو وڃي؛ بشرطيڪ کيس مجبور نه ڪجي ته نصرانت (يا مذهب) ۾ يقين رکي. منهنجي خيال ۾ تعليم جي اعليٰ ڪمن جي امتحانن کي مرضيءَ تي ڇڏڻ گهرجي. جيڪڏهن سرڪار کي اختياري ڏني وڃي ته ڪنهن به ماڻهوءَ کي ڪنهن به پيشي يا ڪم ڪار کان منع

ڪري ته اها اختياري ڏادي خطرناڪ ثابت ٿيندي.
اهڙو ڪم يا پيشو پلي ته هڪ معلم يا ملان جو ڇو
نه هجي؛ يا پلي ته اهو لياقت جي گهٽتائي سببان ڇو
نه هجي. مان وليم وان همبولٽ سان هم-خيال آهيان،
ته سائنسي يا ٻين پيشن جي حاصلات لاء، جي سرٽيفڪيٽ
ڏجن ٿا، يا ڊگريون تقسيم ڪجن ٿيون، اهي انهن
سيني کي ڏنا وڃن، جي خود کي امتحان لاءِ پيش ڪن ۽
امتحان ۾ ويهن. پر اهڙن سرٽيفڪيٽن کي سواء ان
جي، جو عوام جي راء جي گواهيء سان ڪين ڪو
وزن ڏنو وڃي، ٻيو ڪو به فائدو اميدوارن کي ملڻ
نه گهرجي.

تعليم جو فقط هيءَ مطلب نه آهي، ته آزادي جا
خيال، جيڪي هتان هتان جا آهن، اهي ماڻهن کي اخلاقي
فرائض کي ميجڻ کان روڪين ۽ قانوني فرائض کي
نافذ ٿيڻ کان رنڊڪون وجهن. خواه ٻهرين قسم جي
فرائض ۾ هميشه پختا اسباب هوندا آهن ۽ ڪن حالتن
۾ پوئين قسم جي فرائض جي صورت ۾ به پختا سبب
هوندا آهن. انسان ذات جي زندگيءَ ۾ هيءَ حقيقت
بذات خود سڀ کان اهم عملن جو دائرو هوندي آهي.
هن جوابداريءَ کي کڻڻ لاء يا اهڙي هڪ زندگي بخشڻ
جا، يا ان جي لاء هڪ رحمت هجي يا زحمت، نه
جيستائين اهڙي ماڻهوء کي، جنهن کي بخشش ڪئي
وڃي. زنده رهڻ جا معمولي مواقع نه هجن، تيستائين

اها بخشش سندس واسطي هڪ رحمت نہ پر هڪ ظلم هوندي. اهو ملڪ جو اهڙن انسانن سان ڀرپور هجي يا اهڙيءَ ڳالھہ جو خطرو هجيس ۽ اهو هڪ مختصر تعداد کان وڌ ٻارن کي پيدا نہ ڪري، ان لاءِ تہ محنت جو اجورو گھٽجي، تہ اها ڳالھہ انهن سڀني انسانن جي خلاف هڪ سنگين جرم سڏبو، جي مزدوريءَ جي روزيءَ تي گذران ڪن ٿا. يورپ جي ڪيترن ملڪن ۾ اهي قانون اهڙي شاديءَ کي جائز نٿا قرار ڏين، جنهن ۾ طرفين نہ ظاهر ڪن تہ انهن کي گھر ٻار جي پالڻ جي پهچ آهي. اهڙا قانون خواہ مناسب هجن يا نہ، انهن تي اهڙو اعتراض نٿو ڪري سگھجي، تہ اهي آزاديءَ کي ختم ڪن ٿا. اهڙن قانونن کي سرڪار جي پاران تخريب وارن فعلن کي بندجو ڏيڻ لاءِ اپاءُ سمجھڻ گھرجي. اهڙو فعل جو ٻين لاءِ نقصان جو باعث هجي، جو سماجي ڪلنڪ ۽ ملامت جو سبب هجي، ان لاءِ وڌيڪ قانوني سزا ڏيڻ مناسب آهي يا نہ، پر آزاديءَ جو موجوده تصور، جو انفرادي آزاديءَ کي اهڙن عملن کان، جن جو تعلق بہ فقط ان ئي فرد سان هجي، کي تسليم ڪرڻ لاءِ آمادہ نٿي ٿو، سو ان ئي انسان جي لاڙن تي روڪ وجهڻ جي ڪوشش کي ٿاريندو، بشرطيڪ اهڙي انسان جي زندگي جي عيش جو نتيجو نامرادي ۽ بي اولادي هجي ۽ اهڙين ٻين بيشمار خرابين جو نتيجو هجي، جي سندن افعال ڪري

وجود ۾ اچن. انسان ذات کي آزاديءَ لاءِ جيڪو عجيب احترام آهي؛ ان کي منجهن جا احترام جي ڪوٽ آهي، ان سان اسين جڏهن پيٽيندا آهيون. تڏهن اسين تصور ڪري سگهندا آهيون ته ماڻهوءَ کي ٻين انسانن کي نقصان پهچائڻ جو لازمي حق به آهي؛ پر خود لاءِ، ٻين کي ڏک ڏيڻ ڪانسواءِ، خوشي ڪرڻ جو ڪوبه حق حاصل نه آهي.

آخر ۾ مون، سرڪار جي دست اندازيءَ جي حدن جي متعلق، سوالن جو هڪ وڏو سٿو مخصوص ڪري ڇڏيو آهي؛ جي اگرچ هن موضوع سان وابسته آهن، تاهم صحيح معنيٰ ۾ انهن سان تعلق نٿا رکن. اهي اهڙين حالتن سان واسطو رکن ٿا، جن ۾ دست اندازي جي خلاف سبب، آزاديءَ جي اصول متعلق نه هوندا آهن. اهو سوال نه آهي ته هڪ فرد جي ڪمن تي زنجير وجهجي، پر سوال آهي فرد جي مدد ڪرڻ. پڇيو وڃي ٿو ته آيا مدد سرڪار خود ڪري يا ٻين افراد جي بهتري لاءِ ڪجهه ڪرائي، بجاءِ ان جي جو افراد ڪجهه ڪن؛ ائين ڪرڻ خواه انفرادي طور هجي خواه اجتماعي طور.

جيڪڏهين آزاديءَ جي انحرافي نه ٿئي، ته سرڪار جي دست اندازيءَ خلاف، جي اعتراض هوندا، اهي وڃي ٽن قسمن جا ٿيندا. اول تڏهين، جڏهين جنهن شئي جو هٿ مقصود هوندو آهي؛ ته ان جو ڏيڻ سرڪار کان

وڏيڪ چڱي طرح سان افراد ڪري سگهندا آهن، تڏهين ٿيندو آهي. عام طور چيو وڃي ته ڪو فرد سواءِ ان جي جو، شخصي طرح سان هو ان مان فائدو وٺندڙ هجي، هڪ ڪم ڪرڻ جي لائق نه هوندو آهي، ۽ نه سمجهي سگهندو آهي، ته اهڙو ڪم ڪئين يا ڪنهن ڪان ٿي سگهندو. هيءُ اصول قاعدي ساز اسيمبليءَ جي دست اندازيءَ کي پڻ ننديو ٿو، خواه اهڙي اهڙي دست اندازي عام تصور ڪئي وينديي هجي. هي اصول سرڪاري آفيسرن جي دست اندازيءَ کي به رد ڪري ٿو ته هو صنعت جي عام ڪم ۾ هٿ نه وجهن. پر اسانجي موضوع جي هن حصي تي سياسي اقتصاديات جي ماهرن ڪهٽي ڏيگهه ڪئي آهي، ۽ مضمون سان ان جو خاص تعلق نه آهي.

ٽيون رايو اسانجي موضوع سان وڏيڪ ڳنڍيل آهي، سو ائين جو ڪيترين حالتن ۾ سرڪاري آفيسرن کي بنائڻ ڪان فرد ناقص چو نه هجي، تاهم ائين گهرجي ته اها شئي ان ڪان ٿي نهرائي وڃي ۽ نه سرڪار ڪان هي به افراد جي ذهني تعليم جو طريقو آهي. ۽ فرد جي چست صلاحيتين کي قوي ڪرڻ جو رستو آهي. هن طريقي سان پنهنجي نبيري ڪرڻ جي طاقت جو استعمال ٿئي ٿو. افراد کي اهڙن ڪمن جي چاڻ ڏيڻ مقصود رکي وئي آهي، جن سان هنن کي پاڻ نپائڻو آهي. هن ڏي اصول تي ”جواري حضرات وارو مقدمو“ پڌل هوندو آهي، هن ڏي متي تي آزاد ۽ عوامي مڪاني

اِدارن جي ڇيڙي بدران ٿيندي آهي. ٿن ۾ مٿين ڏي خيرخواهيءَ
جي جماعتن ۽ صنعتي مهمات جو بنياد ٿيندو آهي. هي
ڪي آزاديءَ جا سوال نه آهن، ان ۾ شڪ ناهي ته انهن جو
پوري جو لاڳاپو هوندو آهي، تاهم هي فلاح ۽ بهبود جا
سوالات آهن، انهن شين تي تڪيو ڪرڻ ته هي شيون
قومي تعليم جو حصو آهن، هن موقعي ڪان وڌيڪ ٻيون
مواقع مان تعلق ٿو رکي: هي آهن شهري باشندن جون
خاص تربيت واريون شيون: هي آهن هڪ آزاد قوم جي
سياسي تعليم جو عملي حصو: هي شيون افراد کي خانداني
خود غرضيءَ جي تنگ دائري مان ٻاهر ڪڍي، انهن ۾
عام مفاد جي پروڙ روشناس ڪرڻ جا اپاءَ آهن: هي
گڏيل مفاد جي انتظام جا طريقا آهن، هنن جي بدولت
افراد، عوامي يا نيم عوامي مطلبن مان ڪم ڪرڻ جا
عادي ٿا ٿين، ۽ پنهنجي هلت کي اهڙن مقصدن جي
رهبري هيٺ آڻين ٿا، جي بجاءِ هڪ ٻئي کان جدا رکڻ
جي، کين (افراد کي) متحد ڪن. هنن عادتن ۽ قوتن
کانسواءِ آزاد جوڙجڪ ڪي نه ته ناهي سگهجي ٿو،
۽ نه ان کي قائم رکي سگهجي ٿو. جهڙيءَ طرح
سياسي آزاديءَ جي وقتي فطرت جي مثال مان ظاهر آهي.
اهڙن ملڪن ۾، جتي اها شيءِ مڪمل بنياد تي يا مڪاني
آزادي تي مبني نه هوندي آهي، اهي ڪم جي نتيجا
مڪاني هوندا آهن، انهن جو انتظام مڪاني حڪومت
کان ڪرائين ۽ صنعت جا وڏا جو ڪاڻا ڪم جماعتن

ڪان ڪرائڻ يعني انهن ڪان جيڪي خود پئسو مهيا ڪن، انهن ڪي ساراهيو ويو آهي. اهي سڀ فائدا، جي هن مضمون ۾ ڏيکاريا ويا آهن، تن جي سفارش ڪئي وئي آهي، جو اهي انفرادي فلاح سان ترقي ڪن ٿا ۽ عمل جي طريقي جي رنگارنگيءَ سان ملحق آهن. سرڪار جا ڪم هرهنڌ هڪجهڙا هوندا آهن. افراد سان ۽ پاڻ مرادين جماعتن سان اسان ڪي مختلف تجربا ۽ آزمودي جي اڻ کٽ رنگارنگي حاصل ٿئي ٿي. سرڪار جيڪڏهن ڪجهه ڪري به سگهي ٿي، ته انکي گهرجي ته هو هڪ مرڪزي امانتدار جو ڪم سرانجام ڏئي. سرڪار ڪي جڳائي ته تجربات جي اشاعت ۽ ڦهلائڻ جو ڪم ڦـڙتائيءَ سان ڪري؛ جو جو ڪيس متعدد آزمائشن مان تجربو حاصل ٿئي ٿو. سندس ڪم آهي هرهڪ سيڪڙات ڪي ٻين جي تجربات مان فائدو وٺي ڏيڻ ۽ ائين نه ٿئي جو هو فقط پنهنجي سکيا ڪي حاصل ڪري ۽ ٻين جي تجربن مان ڪجهه نه سکي.

ٽيون ۽ سڀ ڪان زور ڀريو. سرڪار جي دستاندازي کي روڪڻ جو سبب آهي حڪومت جي خـوامخواه پنهنجي طاقت کي زور وٺائـڻ واري ڳالهه. سرڪار جيڪي به ڪم سرانجام ڪري ٿي، انهن کي جيڪر خوامخواه وڌايو وڃي ته ان مان هڪ خرابي ٿئي ٿي: جو ته سرڪار جو رسوخ، اميدن ۽ ڊپ جي بنسبت ڏيک ڪشادگيءَ سان پکڙجي ٿو، جنهنڪري عوام

جو چست ۽ ترقي پذير حصو بيوس ٿيو حڪومت جي
جي مٿان ڀاڙيو ويٺي رهي ٿو ۽ جي سرڪار جي مٿان
نه، ته وري ڪنهن ٽولي مٿان بوجهو پئجو رهي ٿو،
جنهن متعلق سمجهي ٿو ته حڪومت ۾ اقتدار حاصل
ڪري وٺندو. سرڪار جي ڪمن جي دائري ۾ جيڪڏهن
اهي سڀ ڪم اچي وڃن، جهڙوڪ سڙڪن جي تعمير،
ريلوي، بئنڪون، ويمي جا ادارا، وڏيون ۽ جماعتي
ڪمپنيون ۽ يونيورسٽيون، خبرخبرات جا ڪم ۽ ان کان
سواء ميونسپالٽيون، لوڪلبورڊ ۽ جيڪي ڪي انهنتي
دارومدار رکن ٿا، اهي سڀ مرڪزي تنظيم جا ادارا
هجن. جيڪڏهن هنن مختلف جماعتن جا ملازم سرڪار
مقرر ڪري ۽ انهن کي پگهار ڏئي. جيڪڏهن اهي
ملازم زندگيء جي ترقيء واسطي فقط حڪومت ۾
اڪيون پايو ويٺا هجن ته اهڙي ملڪ جي آزادي ڪسي
خواه نالي ۾ اهڙو ملڪ آزاد چئو نه هجي، نه ته پريس
جي آزادي، آزاد رکي سگهي ها ۽ نه قاعدي سان
اسيمبليء جو عوامي جوڙجڪ صحيح معنيٰ ۾ آزاد رکي
سگهي ها. خواه ڪيتري ئي مهارت سان ۽ سائنٽفڪ
طرح سان سرڪار جو ڪارخانو هلي ها، خواه اعليٰ
قابليت وارن ماڻهن ۽ ذهين انسانن جي حاصلات لاء
سهٽي ڪان سهٽو ڪو بندوبست چئو نه هجي ها، ته به
جنهن شئي کي خرابي چئجي، اها اچا به وڌيڪ هجي
ها. انگلستان ۾، تازو هڪ رت ڏني وئي آهي ته سرڪار

جي سول سروس جا سڀ ميمبران پنهنجي جهڙي اپڻ موجب چونڊيا وڃن؛ ان لاءِ ته اهڙين آساميءَ جي لاءِ سڀ کان وڌيڪ ذهين ۽ تربيت يافته ماڻهو حاصل ٿي سگهن. هن رٿ جي فائدي، توڻي مخالفت ۾ ڪافي لکيو ويو آهي ۽ چيو به ويو آهي. هن جي مخالفت ڪرڻ وارن جو، جيڪو سڀ کان وڌيڪ زوردار دليل آهي، سو اهو آهي ته سرڪار جي دائمي آفيسرن جي تقرر جي قواعد ۾ ايتري گهڻي آمدنيءَ جي مقدار ڪڏهن ڪا گنجائش ڪانهي، جو اعليٰ کان اعليٰ وصفن جا صاحب ڇڪجي اچن. ڇاڪاڻ جو پنهنجي ذريعي معاش ۾ هرڪو ماڻهو اهڙي راه پسند ڪندو، جا وڌيڪ دلچسپ هوندي؛ يا ته هو ڪمپنين ۾ عوامي جماعتن جي نوڪرين کي ترجيح ڏيندو. هن رٿ جا حامي، رٿ جي عمل ۾ اچڻ وارين ڳالهين جي مشڪلاتن جو، جيڪڏهن اهڙو جواب ڏين ها، ته ڪنهن کي تعجب ڪين لڳي ها. هن جي مخالفن مان اڻين ٿيڻ واقعي عجب ڳالهه آهي، جنهن شئي تي اعتراض ڪيو وڃي ٿو، سو ان رٿ جي ڏنل نظام لاءِ سلامتي جو لنگهه آهي؛ ڇو جو جيڪڏهن سچي ملڪ جا اعليٰ اوصاف جا صاحب سرڪاري نوڪرين ۾ ڇڪجي اچن، ته جيڪو نتيجو نڪري اهو جيڪر بي آرامي پيدا ڪري ڇڏي. ڪم جو اهڙو هر هڪ حصو، جنهن جي لاءِ منظم اتحاد درڪار آهي، يا اهڙا سيئي وڏا ۽ وسيع مطلب،

جي سرڪار جي هٿ ۾ آهن، انهن جي مٿان طرو هيءَ هجي جو سڀ سرڪاري آفيسون قابل ماڻهن سان ڀريل هجن، ته ملڪ جو سچو سڌارو تمدن ۽ علمي ذهن، هڪ قسم جي ”نوڪر شاهيءَ“ حڪومتن ۾ مبدل هجي ها؛ جنهن ذاتهن باقي ماڻهو هر هڪ ڳالهه لاءِ نهارين ها. سچي خلق کي جيڪي ڪرڻو هجي ها، انجي فرمان لاءِ فقط انهن ذاتهن تي ڏسڻو پوي ها، بلڪ قابل ماڻهو ۽ ترقي طلب نوجوان به انهن ذاتهن آس رکيو ويٺا هجن ها؛ اهڙي قسم جي ”عملدار شاهي“ جي فهرست ۾ داخل ٿيڻ جي لاءِ، يا جڏهن ماڻهو هڪ دفعو داخل ٿي وڃي ها ته ترقي ڪرڻ اهڙي انسان جو واحد مقصد ۽ چاهه هجي ها. اهڙي قسم جي حڪومت ۾ نه صرف ٻاهريون عوام ناقابل ٿئي ٿو، جو اهي عملي تجربي کان ٿلهو ٿئي ٿو، پر اهڙي حڪومت تي تنقيد ڪرڻ، يا ان جي طور و اطوار کي رد ڪرڻ کان به اهي ماڻهو قاصر هوندا. نه فقط ايترو پر عوامي ادارن جو فطرتي عمل، يا انهن جا ظلم وارا حادثا، ڪڏهن ڪڏهن هڪ آپيشاهه جي حد تائين اسرندا، يا اهڙي حاڪم جي حد تائين رسندا هوندا، جو اصلاح جي نيت رکندو هجي. پر، ڇو جو اصلاح نوڪر شاهيءَ جي مفاد جي خلاف هوندا آهن، تنهنڪري ڪوبه اصلاح عمل ۾ آڻڻ کان ناقص هوندو. روسي سلطنت جي اجها اهڙي حزين حالت هئي؛ نوڪر شاهيءَ جي آڏو خود زار بيوس هوندو

هو، خواه انهن نوڪرن مان ڪنهن کي به هو سائبيريا جي بيابانن ۾ جلاوطن ڪري سگهيو ٿي، تاهم انهن کان سواءِ حڪومت هلائڻ کان هو عاجز هو. سندس هرهڪ فرمان جي خلاف عملدارن کي ويٽو حاصل هو، سو هو ڪنهن فرمان کي جاري ڪرڻ کان ڪنارو به ڪندو هو. جتي جتي عوام ۾ انقلاب جو روح موجزن هوندو آهي، اتي عوام اها اميد رکي سگهي ٿو ته انهن لاءِ هرهڪ شئي سرڪار کي ئي ڪرڻي آهي، سرڪار کي چوڻ کانسواءِ پنهنجي واسطي ڪجهه به ڪرڻو نه آهي. باقي سرڪار کي پڌائڻ جو حق اٿن، اهو ڪم هو ڪهڙي ريت ڪري. جنهنڪري جيڪا به خرابي پيدا ٿئي ٿي ان جو ذميوار حڪومت کي بڻائين ٿا. اهڙيون خرابيون جڏهن حد کان لنگهي وينديون آهن، تڏهن هو سرڪار جي خلاف اٿندا آهن ۽ جيڪي ڪن ٿا تنهن کي اسين انقلاب چئون ٿا. پوءِ ڇا ٿو ٿئي، جو ڪو ٻيو ماڻهو، خواه ان کي قوم کان ڪا اختياري هجي يا نه، نوڪر شاهيءَ ڏانهن پنهنجا احڪام جاري ڪري ٿو. نوڪر شاهي ته ختم نٿي ٿئي، نوري ان جي جاءِ ولارڻ جي قابل ڪو ٿئي ٿو جو انجو خاتمو اچي.

اهي ماڻهو جيڪي پنهنجا ڪم پاڻ ڪرڻ جا عادي آهن، انهن ۾ هڪ ڏاڍي مختلف ڳالهه ڏسڻ ۾ ايندي آهي، فرانس ۾ عوام جو هڪ وڏو حصو، مليٽريءَ جي نوڪري ڪرڻ کانپوءِ (انهن مان گهڻني کي آفيسرن

واري جگهه حاصل هوندي آهي) عوام جي هر هڪ فساد ۾ پيشوائي ڪرڻ جي قابل ۽ انهن جي رتن ڪي عملي جامو پهرائڻ جي لائق هوندو آهي. ملٽريءَ جي ڪمن ڪارين ۾ جهڙا قابل فرينچ لوڪ هوندا آهن، سول ڪمن ڪارين ۾ اهڙا قابل وري امريڪن هوندا آهن. پلا جي اهن آهي ته امريڪن لوڪ جي هر هڪ جماعت ڪم ڪرڻ جي قابل ۽ هر هڪ ڪم ڪي سمجهه سان ڪرڻ جي لائق ۽ نظم رکڻ ۽ نبيري ڪرڻ ۾ لائاني هوندي. حقيقت ۾ چا آهي جو هر هڪ آزاد قوم ڪي اهڙو هئڻ گهرجي، ۽ جا قوم ان ڳالهه جي قابل آهي، اها ضرور آزاد هوندي. اهڙي قوم ڪنهن به بني آدم جو غلام ٿيڻ، يا ڪنهن جماعت جي پانهي ٿيڻ ڪان مٿي هوندي. اهڙي قوم مرڪزي حڪومت جي لغام ڪي جهلي، انکي چڪي هلائڻ جي لائق هوندي. اهڙن مائهن کي جيڪا ڳالهه هو پسند ڪندا هجن اها ڪرائڻ، ڪجهه ڪرڻ يا ڪجهه برداشت ڪرڻ جي اميد، ڪهڙي به قسم جي نوڪر شاهي نٿي رکي سگهي. ان جي برعڪس جنهن ملڪ ۾ سڀ ڪا ڳالهه نوڪر شاهي ڪندي هجي، اتي اهڙي ڪابه شئي ٿي نٿي سگهي، جا نوڪر شاهيءَ جي منافي هجي، اهڙي ملڪ جو جوڙ جڪ، تجربي جو هڪ نظام، يا ته قوم جي عملي قابليت جو سرشتو هوندو آهي. جنهن جي ڪري هڪ منظم جماعت جو وجود نهي پوندو آهي. اهو ڏولو وڏو وانگي عوامي

رهڻ کي ملائيندو آهي. اهڙو بندوبست جيتري قدر مڪمل هوندو آهي، اوترو ئي ماڻهن کي پاڻ ذاتي ڇڪڻ ۾ انهن کي پاڙهي پڪو ڪرڻ ۾ به ڪامياب هوندو آهي. اهڙا ماڻهو اهي هوندا آهن، جن جي اعليٰ صلاحيت هوندي آهي، اهي قوم جي هر هڪ صف مان هوندا آهن. جنهن بندش مان هو پيدا هوندا آهن، اها اوتري ئي مڪمل هوندي آهي. ۽ نوڪر شاهي جا افراد ان بندش ۾ شامل هوندا آهن. انڪي چيڪي ماڻهو حڪام نظر اچن ٿا، اهي پنهنجي نظام جا بالڪل اهين نوڪر هوندا آهن جڏهن عوام سندن غلام هوندو آهي. جنهن ملڪ جو هڪ منڊرين (يا هندستان جو هڪ برهمڻ) ايتري قدر ته ظلم و ستم جو هٿيار ۽ ان جي پيداوار هوندو آهي، جيتري قدر هڪ ادنيٰ ڪان ادنيٰ ۾ اشتڪار. هڪ اهڙو اعليٰ انسان جهڙو جيسٽ Jesuit چئجي، پنهنجي نيچ پٽي جي پاند ڪان بلند درجي ۾، پنهنجي پنٿ جو غلام هوندو آهي، خواه ان پنٿ جو وجود افراد جي اجتماعي زور ۽ اجتماعي اهميت جي بدولت ڇو نه هجي.

اهو وسارڻ نه گهرجي ته ڪنهن به ملڪ جي خاص قابليت جو حڪومت ڪندڙ جماعت ۾ مستغرق ٿيڻ ڪا خراب ڳالهه آهي. جيلاءِ جو ائين ٿيڻ ڪري اڳتي يا پوءِ، اهڙي ٽولي جي ذهني حرڪات ۽ ارتقا کي نقصان ته رسي؟ هڪ نظام جو ٻئي نظام وانگر

ڪن مقرر قانونن تي هلندڙ هجي— ني هلڻ ڪري، حڪمران ٽولو مسلسل لالچ جو شڪار ٿي سگهي ٿو. ائين ڪري آخرڪار وهنواري ڪمن ۾ سستي ڪرڻ جو مرض پيدا ٿي سگهي ٿو. يا اڪرچ اهي وهنوار جي گهوڙي ڪي، چڪيءَ جي وهٽ وانگيان گول گول ڦرندو ڇڏي ڏين ته ”اندي گهوڙي ڪل ۾“ هاٿي اهڙا لاڙا ۽ جبلتون، ڏسڻ ۾ خواه مختلف اچن، هڪبئي سان ڏاڍو ويجهڙا آهن، هڪ اهڙو ڪم آهي جو جسم جي قابليت کي هڪ بلند درجي تائين پهچائي ٿو. سو جسم ڪان ٻاهر جيڪا چوڪس نڪتهچيني، جا به اهڙي ماڳي اهليت جي هوندي آهي، ان سان ٻدل ٿئي ٿي.

تنهن ڪري لازم آهي ته سرڪار ني ٻاڙڻ ڪانسواءِ وسيلي جو هئڻ ضروري آهي. جنهن ڪري اهڙي اهليت پيدا ٿئي، ۽ ان اهليت کي اهڙن موقعن ۽ تجربن سان مڪمل ڪجي، جو هڪ وڏي عملي ڪم جي صحيح نبيري جي لاءِ ضروري هجي، اسان وٽ ڪم ڪندڙن جو هڪ اهڙو ماهر ۽ اهل ٽولو هجي جو دائمي هجي. اهڙو ٽولو جو طبع زاد ڪارنامن جي قابل هجي ۽ فلاح کي اختيار ڪرڻ لاءِ هردم تيار هجي. ته پوءِ جيڪڏهين اسانجي نوڪر شاهيءَ جو تنزل اچي ۽ ظاهري علما شاهي نه به ٿئي، ته به ماهرن جو هيءَ ٽولو سيني ڏنڌن کي مشغول نه رکندو. جي اهڙين صيحيتن کي نه فقط انسان ذات جي حڪومت جي واسطي قائم ڪن ٿا، پر انهن جو اصلاح به ڪن ٿا.

اڻ نقطي کي سمجهڻ جي لاءِ، جتان انسان ذات جي آزادي ۽ ترقي جي لاءِ ايتريون خطرناڪ خرابيون شروع ٿي تيون، يا جنهن نقطي کان اهي خرابيون اهڙن فائدن مٿان حاوي ٿين ٿيون؛ جنهن کي معاشري جي قوت جي سموري لاڳاپي سان اهي مفاد شامل ٿيڻ، ۽ سو به اهڙي پيشوا جي سرڪردگيءَ هيٺ جو مجبيل هجي، ته فلاح جي راه جي رڪاوٽن کي ڪيڻ لاءِ ۽ مرڪزي قوت ۽ عقل جي واسطي، سرڪار ڏي مبذول ٿيڻ ڪانسواءِ گهٽ ۾ گهٽ فائدو حاصل ڪرڻ هڪ اهڙو سوال آهي، جو حڪومت جي فن ۾ سڀ کان ڏکيو ۽ منجهيل آهي ۽ جنهن ۾ متعدد ۽ گهٽا خيالات نظر ۾ رکڻا پوندا آهن ۽ ڪو به ڪل مختيار قاعدو لاڳو ڪين ڪري سگهبو آهي. پر مونکي پڪ آهي ته اهو عملي اصول جنهن ۾ سلامتي آهي، اهو آدرش جنهنکي هميشه خيال ۾ رکڻ گهرجي، اهي پيمانا جنهن سان اهڙن سيني بندوبستن کي آزمائبو آهي، جن سان مشڪلات کي حل ڪرڻ مقصود هوندو آهي، تنهن ڳالهه کي هنن اکرن ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو. قوت جنهن کي قابليت سان مناسب ڏجي، ان جو وڌي ۾ وڌو ڦهلاءُ خبرن جو حتي المقدور مرڪز ۽ ان مرڪز تان ان جو ڦهلاءُ ڪرڻ. اهڙيءَ طرح سان شهري انتظام ۾ نيو انگلنڊ وانگر، جدا جدا آفيسرن جي وچ ۾ هڪ باريڪ تقسيم هئڻ گهرجي، جن کي مختلف پاڙا منتخب ڪندا هجن، جو اهڙن ماڻهن جي حوالي نه هجي، جن

جا ان ۾ سنوا سڌا مفاد هجن. ازانسواءِ اهڙي هرهڪ محڪمي ۾ هڪ مرڪزي جانچ جونچ جو ڏولو هئڻ گهرجي، جو سرڪار جي شاخ هئڻ گهرجي. اهڙي ڏولي جا اراڪين خبرن جي گوناگونيءَ کي، ۽ تجربن کي جيڪو ان شاخ جي هلت ڪري، هرهڪ پاڙي مان حاصل ڪيو ويو هجي، هڪ مرڪز هيٺ گڏ ڪندا، ۽ اها هرهڪ شئي، يا يڪسان هجي، ۽ غير ممالڪ ۾ ٿيندي هجي، ۽ سياسي سائنس جي عام اصولن مان حاصل هجي، انکي به گڏ ڪندا. هن مرڪزي ڏولي کي حق هئڻ گهرجي، ته جيڪي به ٿيندو هجي، انجو علم رکي. ان جو خاص فرض اهو هجي، جو هڪ هنڌ جيڪو به علم حاصل ڪيو ويو هجي، انکي ٻئي هنڌ تائين پهچائي. خسيس مفادن ۽ تنگ نظرين کان پاڪ هئڻ گهرجي، ڇو جو سندس مڪان بلند هئڻ گهرجي؛ ۽ سندس چانڻ جو دائرو ڪشادو. هن ڏولي جي صلاح ۽ مشورو، ڪافي اختياريءَ جو حامل هئڻ گهرجي. پر جڏهن ته هيءُ هڪ دائمي ادارو هوندو، جنهن ڪري انجي صحيح قوت کي مڪاني آفيسرن کي مجبور ڪرڻ تائين محدود هئڻ گهرجي. جو انهن کي سندن رهبري لاءِ جي قانون ناهيل هجن تن کي مڃائي سگهي. اهي سڀ شيون، جن کي عام قانون نه ڇهندو هجي، تن ۾ هنن آفيسرن کي ڇوٽ مليل هجي، ته پنهنجو فيصلو ڪم ۾ آڻين، ۽ پنهنجن عيوضين ڏانهن پنهنجي جوابداري محسوس ڪن. اگرچ قانون جي انحرافي ٿئي، ته اهي قانون

ڏانهن به جوابدار هئڻ گهرجن. پر اهڙي قانون کي وري قاعدي ساز اسيمبلي واضح ڪري ۽ نه ڪو ٻيو ادارو. مرڪزي تنظيم جي اختياري فقط ان قانون جي پورائيءَ تي نظر رکي. جيڪڏهين قانون تي نيڪ طرح سان عمل در آمد نه ٿيندو هجي ته هرهڪ مقدمي جي فطرت موجب ٽرائبيونل کي اپيل ڪرڻ جو حق هئڻ گهرجي؛ يا تڪ کي مجبور ڪرڻ جو حق هجي، ته اهڙن ڪامورن کي موقف ڪري، جو انهن ڪم جي پورائيءَ ۾ ڪوتاهي ڪئي. عام خيال ۾ مرڪزي نگهداشت، جنهن کي پوئر لارڊ هلائي ٿو ۽ جنهنکي پور ريٽ (۱) جي منتظمين مٿان ساري ملڪ ۾ هلائي ٿو؛ بلڪل اهڙي شئي آهي جنهن جو ذڪر ڪيو ويو آهي. هن حد کان وڌيڪ اهو بورڊ جيڪي اختيارات هلائي ٿو، اهي ان خاص حالت ۾ صحيح ۽ اهم هئڻ گهرجي. اهي ان واسطي اهم هئڻ گهرجي جو غلط حڪومت، جنهن نه رکيو هڪ خطي کي متاثر، پر سڄي قوم کي خراب ڪيو هجي. ان جون جيڪي پختيون پاڙون ڪتل آهن، انهن کي چڪي ڪڍ جي. جنهن صورت ۾ ڪنهن به خطي کي، ڪو اهڙو اخلاقي حق حاصل نه آهي، جو پنهنجي ئي تنظيم جي بدولت خود کي ڪنگال پٽي جو گهر بنائي، جا شئي به پيت ٽپي بين پاڙن ۾ (خطن ۾) به اچي سگهي ٿي ۽ ساري مزدور قوم جي اخلاقي ۽ جسماني حالتن کي ڪمزور

(1) Poor Low Board & Poor Rate

بنائي سگهي ٿي. انتظام جـي ۽ ماتحت قـاعدي سـاز اسيمبلين جي قوت جنهن کـي پوئرلابورڊ تحت حاصل ڪيو ويو آهي پر جيڪا ورلو استعمال ٿيندي آهـي، هڪ سڄي ڪان سڄي قومي مفاد جـي پيٽ ۾ مڪمل طور جائز هوندي آهي. پر نج مڪاني مفاد جي نگهداشت مهل، اها ساڳي قوت بي بيجا ٿي سگهندي آهي. مگر خبرن ۽ مشورن جو مرڪزي ٽولو، جو سڀني پاڙن لاء فائدي مند هوندو آهي، سو انتظام جي به سڀني ادارن ۾ مفيد ٿي سگهي ٿو. سرڪار کي اهڙي مشغوليءَ جو گهٽيءَ ۾ گهڻو انداز طبع موافق نه پوندو آهي، جو رنڊڪ نه پر انفرادي ڪوشش ۽ ارتقا کي مدد ڏئي، ان ۾ جوش ڦوڪي. خرابي اتـان کـان شروع ٿيندي آهـي، جڏهين ان مشغوليءَ ۾ افراد ۽ جماعتن جي قوت کي، بجاء پڪارڻ جي، سرڪار پنهنجي مشغولي آڏيو وڃي ٿي، جڏهين بجاء خبر پهچائڻ جـي، بجاء صلاح ۽ مشورو ڪرڻ جي بلڪ جي موقعو هجي ته گلا غيبت ڪندي، ڪين زنجيرن ۾ بـه ڪـم ڪـرڻ لاء مجبور ڪري ٿي. يا ته انهن کي چوي ٿي ته ٻاهر ٿي بيهن ۽ پنهنجو ڪم پاڻ ڪن. هڪ ملڪ جي قدر و قيمت نيٺ به ان جي افراد جو ملهه هوندي آهي. جنهنڪري اهو ملڪ، جو افراد جي ذهني فلاح جـي مفاد کي مهمل ڪري، جو هو تنظيم جي مهارت ۾ ڪا بلندي اختيار ڪن، يا ان مشابهت ۾- جنهن ۾ عمل ڪم جا تفصيل پڌائيندو هجي. جيڪو ملڪ پنهنجي ماڻهن کي

ڪوتاه ڪري ٿو، ته اهي سندس هٿن ۾ ڇٽي وارا اوزار ٿي رهن، خواه اهي ڪار آمد ڳالهين ۾ ڏي ڇو نه اوزار هجن، ڏسندو ته اهڙن پست قد ماڻهن مان ڪنهن به عظيم ڳالهه جو هئڻ يا ٿيڻ ممڪن ڪونهي. ۽ ڪلن جي تڪميل، جنهن لاءِ ملڪ هرهڪ شئي کي قربان ڪري ڇڏيو هوندو، آخر ۾ ڪو به فائدو نه پهچائيندي. ڇاڪاڻ جو ڪلن جي تڪميل ۾ ان زندگيءَ جي قوت جي کوٽ هوندي، جنهنکي ڪلن کي وڌيڪ سولائي سان هلائڻ لاءِ، تلف وتاراج ڪرڻ پسند ڪيو هو.



پڙهندڙ نسُل . پَ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪَ ”لُڙهندڙ نسُل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، چُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪندڙ، ياڙي، ڪاڏُو، ياڄوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سڀني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان کڻي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعنيٰ e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهَڻ ۽ هِڪ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻَ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نَسل (پَـنَ) کا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو کـو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهـڙي دعوىٰ ڪري ٿـو تـہ پَڪَ ڄاڻو تـہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَـنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪـو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہِ ڪُوڙو آهي.

جَهڙيءَ طَرَح وڻـن جا پَـنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پڙهندڙ نَسُل وارا پَـنَ بہ مختَلِف آهـن ۽ هوندا. اُهي ساڳِئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، بَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿـي سگهن ٿـا. بيـن لفظن ۾ پَنَ کا خُصوصيِ ۽ ٽالي لڳل ڪِلَب Exclusive Club نـہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تـہ پَـنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪـن آهي تـہ ڪي ڪـم اُجرتـي بنيـادن تـي بہ ٿِيـن. اهـڙي حالت ۾ پَـنَ پاڻَ هِڪَٻِئي جي مدد ڪَـرڻ جـي اُصـولَ هيـٺ ڏي وَٺُ ڪنـدا ۽ غيرتجـارتي non-commercial رهنـدا. پَنَـن پـاران ڪتـابن کـي ڊِجيِٽـائِيز digitize ڪرڻ جي عَملَ مان ڪـو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪـرڻ جي ڪـوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيِٽائِيز ڪرڻ کان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مـان جيڪڏهن ڪـو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَـن سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

ٻَنَن کي کُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي ته هو وَسَ پٺاندڙ وڏِ
کان وَڏِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽
ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳِئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ
کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪَنهن به رُڪاوٽَ کي نه مڃن.

شيخ اَيازَ علمَ، ڄاڻَ، سمجهہَ ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ،
پُڪارَ سان تَشبيهہ ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ
جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو ته:

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن جاڙ وڌي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا؛

ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي مَنجهہِ پهاڙ ڇُپن ٿا؛

... ...

ڪالههَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهہ نيلا پيلا آهن؛

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،

جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،

جنهن رِڻَ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ ـ

اِن حسابَ سان اڻڄاڻائي کي پاڻَ تي اِهو سوچي مَڙهڻ ته
”هاڻي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ
وڃايو“ ناداني‌ءَ جي نشاني آهي.

پَنَن جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۾ سماجي حالتن تان نظر ڪچي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڄاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چو، ڇالاءِ ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٽر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا. بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون ڀاڪي پائي چيو تہ "منهنجا ڀاءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ".
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)